B
398
.I3
N33
1914

AUX
STOR
1

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE
VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON DR. ERNST CASSIRER UND
DR. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER HERAUSGEGEBEN VON
DR. ARTHUR LIEBERT. Nr. 5.

Über Platos Ideenlehre.

Von

Dr. Paul Natorp
o. ö. Professor der Philosophie a. d. Universität Marburg.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.

B8.49
N214u

LIBRARY
Brigham Young University

888.49
N214u

Julian Krupp.

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE
VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.
UNTER MITWIRKUNG VON **DR. ERNST CASSIRER** UND
DR. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER HERAUSGEGEBEN VON
DR. ARTHUR LIEBERT. Nr. **5.**

Über Platos Ideenlehre.

Von

Dr. Paul Natorp
o. ö. Professor der Philosophie a. d. Universität Marburg.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1914.

Vortrag,

gehalten am 8. Dezember 1913 in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft.

(Für die Veröffentlichung wurde der „Kritische Nachtrag“ S. 33 ff. hinzugefügt.)

Alle Rechte vorbehalten.

THE LIBRARY
BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
PROVO, UTAH

Über Platos Ideenlehre.

Über Platos Ideenlehre in erneute Auseinandersetzung einzutreten, muß mir wohl naheliegen. Denn meine Auffassung derselben hat zwar Zustimmung und dankenswerte Weiterbildung bei einer Reihe von Forschern gefunden, darunter auch solchen, die meiner philosophischen Richtung und deren Einfluß fernstehen; aber sie wird von nicht wenigen anderen Forschern fort und fort — nicht etwa mit irgendwie neuen Erwägungen bestritten, sondern auf Grund der alten *communis opinio*, wie sie etwa in Zellers Werk niedergelegt ist, sozusagen mit einer Handbewegung, als selbstverständlich falsch, beiseite geschoben; während man doch anerkennen muß, bisweilen auch ausdrücklich anerkennt, daß wohl schwerlich eine einzige, die Ideenlehre näher oder ferner berührende Stelle bei Plato, oder eine irgend belangreiche Äußerung des Aristoteles oder neuerer Darsteller oder Erklärer, von mir unbeachtet und ungeprüft geblieben ist, und daß ich meine These durch das ganze vorliegende Material mit wohl lückenloser Konsequenz durchzuführen vermocht habe. Befürchten Sie indessen nicht, daß ich in diese geistige Arena wesentlich in Kampfstimmung eintrete; ich werde vielmehr versuchen, die Sache selbst, soweit es die Zeit erlaubt, ganz wie von neuem zu behandeln, und nur zu fernerer Beleuchtung und hoffentlich Bewährung meiner Thesen einige Bemerkungen über beachtenswertere, mir bekannt gewordene Einwendungen einfügen.

Die streitige Frage läßt sich kurz dahin aussprechen: Wie ist das von Plato den Ideen zugeschriebene Sein zu verstehen? Eine allgemeine Untersuchung über die Be-

deutung von *εἶναι*, *ὄν*, *οὐσία* in der griechischen Philosophie bis Plato ist schon lange Bedürfnis. Ich glaubte dazu Förderliches beizutragen, indem ich im Register meines Platobuches das Vorkommen dieser Wörter bei Plato übersichtlich nach den bei ihm begegnenden, philosophisch beachtenswerten Bedeutungen zusammenstellte. Ich darf mich nicht besonders beklagen, daß diesen Registerartikel offenbar keiner meiner Kritiker eines Blicks gewürdigt hat; er will freilich nicht gelesen, sondern an der Hand der gegen 200 Textstellen genauestens durchgearbeitet sein; wer aber wird sich solche Mühe aufladen, zumal wenn er voraus weiß, daß ich unrecht und er recht hat? Fürchten Sie auch nicht, daß ich nun Sie damit strafen werde, diese dornenvolle statistische Untersuchung Ihnen vorzuführen. Nur einige Vorbemerkungen über die Geschichte des Wortes „Sein" bei den älteren griechischen Philosophen können allerdings nicht gespart werden.

Für manche scheint es nicht unnötig, die bescheidene Erinnerung voranzuschicken, daß „Sein" zunächst eben ein Wort, ein Wort menschlicher Sprache ist; ein Wort, das nicht eines schlimmen Tages vom Himmel gefallen ist, um die Köpfe der Philosophen zu verwirren, oder von irgendeinem bösen Philosophen eigens zum Behufe dieser Verwirrung erfunden, sondern von der Sprache, in diesem Fall der der Griechen, alle Tage gebraucht, von jedermann fortwährend ausgesprochen und verstanden. Nie und nirgends meines Wissens ist in Althellas ein Philosoph aufgetreten und hat erklärt: Ich verstehe fortan unter Sein etwas unerhört Neues, Eigenes, einen von mir so und so erst geprägten, philosophischen Begriff. Wenn irgendwer, so hätten die Eleaten, hätte namentlich Parmenides, in dem die Philosophie des Occidents eigentlich beginnt vom Sein immerhin in eigener Betonung zu reden, zu einer solchen Erklärung sich veranlaßt fühlen können. Aber eine solche Erklärung findet sich nicht, und es ist kaum denkbar, daß die Späteren, die sonst von der Seinslehre des Parmenides alles Wesentliche getreu im Urtext uns aufbewahrt haben, gerade eine so aufhellende allgemeine Erklärung über die Bedeutung des Seins übersehen oder uns vorenthalten haben sollten.

Sondern ganz als ob über den Sinn des substantivierten Infinitivs „Sein" gar kein Zweifel sein könne, erklärt Parmenides: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*, „Dasselbe ist

Denken und Sein"; genauer: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*, „Dasselbe ist Denken und um weswillen das Denken ist"; was weiter erläutert wird durch das vielleicht aufhellendste Wort: *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν*, „Du wirst das Denken nicht finden (d. h. es gibt überhaupt keines) ohne das Sein, (wörtlich:) in welchem es ausgesprochen ist" — sich ausspricht, wäre glätter, aber nicht genauer übersetzt; er will sagen: welches unmittelbar den Inhalt seines Ausspruchs selbst ausmacht. Das Denken, jedes Denken spricht sich aus in einem „es ist"; Denken ist, seinem ganzen Sinne nach, folglich in jedem Fall, Setzen eines Seins. Und von keinem andern als diesem in aller Aussprache eines Gedachten unmittelbar liegenden, von jedem darin verstandenen Sein ist bei Parmenides die Rede. Er setzt es ohne weiteres voraus als in jedem Ausspruch eines Gedachten enthalten, nicht auf Grund irgendeiner neuen, weit hergeholten, kühn philosophischen Deutung, sondern als faktisch von jedem, der Gedanken ausdrückt und Gedankenausdruck versteht, selbstverständlich darin mitverstanden.

Und das wird sofort begreiflich, wenn man den gemeinen Gebrauch des *εἶναι* im Griechischen sich klar macht; wenn man sich erinnert, daß das einfache *ἔστιν*, „es ist", die Bedeutung hat: es ist so, es verhält sich so, nämlich wie ausgesagt wurde; daß besonders im Fragen und Antworten (und dem Griechen ist die Rede fast stets Unterredung, *λόγος — διάλεκτος*) das einfache *ἔστιν*, „es ist", den Sinn der Bejahung, *οὐκ ἔστιν*, „es ist nicht", den der Verneinung hat; daher auch die einfache Negation *οὐ* (nicht) bloß in verschärfter Betonung (*οὔ*) die Bedeutung der Antwort „Nein" annimmt, einfach indem suppliert wird *οὐκ ἔστιν*, es ist nicht, d. h. es ist nicht so, es ist nicht der Fall.

Ganz danach hat Parmenides, und ganz danach hat, wie ich behaupte, das Sein zweitens auch der verstanden, der am radikalsten der Seinslehre des Parmenides entgegentrat: Protagoras, wenn er erklärte: „Maß" (*μέτρον*) oder „Richter" (*κριτής*), d. h. urteils-, entscheidungsberechtigt und -befähigt „ist der Mensch über alles" (*πάντα χρήματα*, wie omnes res, schlechtweg für *πάντα*, omnia); alles nämlich, was überhaupt Urteilsinhalt, was im Urteil ausgesprochen und jeweils zur Entscheidung vorgelegt ist; welches „alles" dann spezifiziert wird: „was ist, daß es ist, was nicht ist, daß es nicht ist"; d. h. der Mensch ist urteilsberechtigt über

das in jedweder Aussage mitausgesagte Sein (Stattfinden) oder Nichtsein (Nichtstattfinden) des Ausgesagten: daß es zutrifft bezw. nicht zutrifft (so ist oder nicht so ist). Maß ist „der Mensch“: auch das ist nicht ein hier etwa neu von Protagoras eingeführter Begriff, sondern zugrunde liegt der alte, von den Eleaten und deren Nachfolgern oftmals betonte Gegensatz: was „die Menschen“, als die jeweiligen Subjekte, so aussagen und so meinen, (die *δόξα βροτῶν*) gegenüber dem, was in sich, der Sache, dem Objekt nach, (so) ist bezw. nicht ist.

Das also ist der hier sich scharf aussprechende Gegensatz der Grundüberzeugung über das Sein: das Sein der Sache selbst, das Sein, welches in einem jeden Gedachten, jedem „Urteil“, bejahend oder verneinend, gesetzt wird (sofern doch das Urteil besagen will: es ist so): dies ist, nach Parmenides Behauptung, ewig unwandelbar eins und identisch; und das heißt ihm schlechtweg, ohne Einschränkung: es „ist“. Für Protagoras dagegen ist es ein nach dem jeweiligen Subjekt und seinem jeweiligen Augenblickserlebnis (*πάθος*) Wechselndes, daher grenzenlos Vielgestaltiges, nie Identisches, daher ganz und gar Relatives, Bedingtes, eben „subjektiv“ bedingt, denn „der Mensch“ (oder auch der einfache Pluralis „wir“) vertritt, wie schon bei den Eleaten, bei Demokrit und überhaupt oft, den (in der philosophischen Sprache der Alten bekanntlich fehlenden) Terminus Subjekt. Um welches Sein und Nichtsein aber es bei diesem Gegensatz der Auffassungen sich handle, darüber besteht unter den streitenden Parteien durchaus keine Meinungsverschiedenheit; es handelt sich um alles Sein bez. Nichtsein, wie es im Ausspruch eines irgendwie Gedachten, im „Urteil“, seinem Wesen nach, daher immer mitgedacht ist und den Sinn eines Gedachten überhaupt nur ausmacht.

Und so versteht das „Sein“ drittens Plato, der in dem großen Konzert der Philosophen wiederum dem Protagoras Antwort gibt und diesen erweislich so, nicht anders verstanden hat, aber ihm gegenüber das von den Eleaten behauptete, ewig unwandelbare, eine, identische Sein des Gedachten gleichfalls behauptet, aber nicht nur behauptet, sondern ohne Vergleich tiefer und ernster als seine Vorgänger begründet. Das Sein ist ihm daher das genaue Korrelat des *λόγος*, der eben besagt: den Ausspruch des Gedachten, oder den gedachten Sinn des Ausgesprochenen.

Dieser also schließt unmittelbar das Sein in sich: Sein ist, „wovon ausgesagt wird: es ist“ (*τὸ λεγόμενον εἶναι* d. h. *ὃ λέγεται εἶναι*, Phil. 16 C, vgl. Parm. 161 E *οὐσίας μετέχειν* = *ἔχειν αὐτὸ οὕτως ὡς λέγομεν*). Da aber für den Sokratesschüler ganz besonders der *λόγος* zur *διάλεκτος* wird, so nimmt er auch für die Bedeutung des Seins und Nichtseins regelmäßig Bezug auf das „Fragen und Antworten“. Das Denken, *νοεῖν*, wird *διανοεῖσθαι*, d. h. nicht bloß (wie ich bisweilen übersetzt habe) „durchdenken“, sondern „hin und her bedenken“, „Wechseldenken“; es wird erklärt als innere, schweigende Wechselrede, inneres *διαλέγεσθαι*. (Das *δια-* bedeutet Auseinanderlegung und zugleich Wechselbeziehung.) Es wird genau beschrieben als ein sich selber Fragen und sich selbst Antwort geben, Ja und Nein sagen (*φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα*, Theaet. 190 in.). Diesem Jasagen (im Griechischen einfach: sagen, *φάσκειν*) und Neinsagen (im Griechischen: Nicht sagen, *οὐ φάσκειν*, d. h. eben sagen: es ist nicht) — diesem entspricht jenes „Gemeinsame, wodurch (oder kraft dessen) du benamsest (*ἐπονομάζεις*) das „es ist“ und „es ist nicht“ und alle das andre, was wir soeben darüber fragten“, dann unmittelbar gleichbedeutend: *οὐσία* („das Sein“, substantiviert gleichsam zur Seiendheit, denn es ist sprachlich abgeleitet vom Partizipialstamm *ὀντ-*), das heißt also nichts als: das Stattfinden des „Es ist“; dem gegenübersteht das *μὴ εἶναι*, das Nicht-Sein, das Stattfinden des „Es ist nicht“ (The. 185 c). Das und nichts Andres ist *αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι* (Phaedo 78 D), dasjenige Sein „selbst“ (d. h. allgemein verstanden), „von dem wir Rechenschaft geben, daß es ist“ — ganz wörtlich: den Logos, hier nicht bloß: den Sinn überhaupt, sondern den gegründeten Sinn, die Begründung geben, eben seines Seins (d. h. daß es stattfindet; daß es so ist, wie ausgesagt worden) — „im Fragen und Antworten“, also in jener Zwiesprache, jener Unterredung, gleichviel ob unter Zweien oder mit uns selbst, jenem „Zwiedenken“, wie vielleicht ein Sprachneuerer wagen würde das *διανοεῖσθαι* wiederzugeben. Nochmals in demselben Dialog (75 D): Wir reden vom Schönen, Guten, Gerechten „selbst“ und, wie gesagt, von allem, dem wir dies „was es ist“ als Marke aufprägen (*ἐπισφραγιζόμεθα*) — „in unsern Fragen, wenn wir fragen, in unsern Antworten, wenn wir antworten.“ Das und nichts andres ist nach diesen denkbar authentischsten Erklärungen des Philosophen selbst

das Sein, die οὐσία, welche den Ideen beigelegt wird. Das Sein der Ideen, diese αὐτὴ οὐσία, ist kein andres als genau ein solches Sein, wie es in jedem rein Gedachten, als solchem, von jedem es Denkenden und für jeden, der ein so Gedachtes überhaupt versteht, mitgesetzt ist. Denken wir, d. h. träumen wir nicht bloß dahin, sondern ist es uns ernst mit dem, womit wir da geistig beschäftigt sind, so denken wir: es ist, oder es ist nicht, und dieses Sein und Nichtsein fließe nicht weg mit diesem unserm flüchtigen Denkerlebnis in den traumhaften Strom des „Werdens", sondern bleibe stehen, unumstößlich, ewig unveränderlich eins und identisch. Das ist es, was Parmenides behauptet, was Plato, besonders gegen den Einspruch des Protagoras, gegen die ganze bei den Sophisten sich aussprechende Erschütterung aller festgeglaubten Begriffe und Wahrheiten, wiederherstellt, mit tiefster, sachlichster Begründung festhält und fortan aller philosophischen, aller wissenschaftlichen Erwägung zugrunde legt.

Das wird ja nun hoffentlich nicht so mißverstanden werden, als ob überhaupt alles, was irgendwie, von irgendwem gedacht, in Gedanken gesetzt und demgemäß ausgesprochen wird, damit auf ewig unumstößlich, so wie er es bei sich gesetzt hat, auch „sein" solle. Plato wäre der ausgemachteste Narr gewesen, sich die unsäglichen Anstrengungen des Denkens, von denen seine Dialoge Zeugnis geben, aufzuerlegen, um nur einige wenige Bestimmungen darüber, was denn sei und nicht sei, sicher festzulegen, wenn er geglaubt hätte, es genüge überhaupt irgendwie zu denken, um damit ohne weiteres zu erfassen, was ist und nicht ist. Nein, sondern das ist jetzt erst die Frage; nur diese allererste, elementarste Voraussetzung (Vor-voraussetzung, möchte man sagen) zu jeder Untersuchung, was ist und nicht ist, ist bisher gewonnen und soll allerdings unumstößlich fest bleiben: dies gemeinte, gefragte Sein und Nichtsein könne jedenfalls nur Sein eines Gedachten, selbst im Gedachten mitgedachtes Sein bedeuten; was aber und wie, das auszumachen ist eine Aufgabe, mit der es sich Plato so wenig leicht gemacht hat, daß die Klage nur zu begreiflich ist, er habe darüber im Grunde gar nichts zur Entscheidung gebracht, er sei eigentlich zuletzt eine Art Skeptiker. Herrscht doch nicht einmal darüber volle Einigkeit, für welche Gebiete des Denkens Plato überhaupt „Ideen" angenommen habe, geschweige daß er uns einen Katalog hinterlassen

hätte, aus dem zu ersehen wäre, welche und wie viele er ihrer angenommen, was er unter jeder gemeint, wie sie zusammen etwa in einem System sich gliedern und zu einander verhalten sollen usw. Alles das schwebt, bleibt in der Schwebe bis zuletzt. Daher ist es eine platte Gedankenlosigkeit, wenn bisweilen immer noch behauptet wird, Plato habe einfach die Gemeinbegriffe der Sprache oder der alltäglichen Erfahrung übernommen und diese zu existierenden Dingen hypostasiert. Wozu in aller Welt brauchte Plato eine Ideenforschung einzuleiten, wozu um die Methode dieser Forschung so heiß zu ringen, wenn die Ideen aus einem beliebigen Wörterbuch abzulesen waren! — Also nicht, was gedacht wird, irgendwie, von irgendwem, „ist" damit ohne weiteres. Das wäre ein neuer, sehr mißverständlich so zu benennender, rationaler Subjektivismus, weit widersinniger als der sensuale des Protagoras. Sondern, was ist, das ist immer erst die Frage; aber indem danach gefragt und auf diese Frage, wie immer versuchsweise und vorläufig, geantwortet wird, wird das Sein selbst, als mit jedem Gedachten als solchem zugleich gedacht und notwendig zu denken, unweigerlich vorausgesetzt. Wäre es nicht, so wäre ihm auch nicht nachzufragen; als Gegenstand der Frage ist es, sonst wäre das Fragen selbst sinnlos. Indem das Sein und Nichtsein als das der Frage und Antwort, des fort und fort sich entwickelnden, in einem Hin und Her sich entwickelnden, also fortschreitenden, nie stehenbleibenden Denkens definiert wird, sollte seine Behauptung doch hinreichend davor geschützt sein, verwechselt zu werden mit dem tollen Satze: alles irgendeinmal irgendwie in Gedanken Gesetzte sei damit, so wie es allemal gesetzt worden. Gewiß auch das Kriterium dafür, was ist und wie, wird wohl im Denken (ich verstehe: in den Zusammenhängen des Gedachten) liegen müssen, da eben das Sein selbst nur in ihm liegt. Aber wieso bedürfte es überhaupt eines Kriteriums, wenn es gar nicht erst zu suchen wäre, sondern gegeben bloß mit der Tatsache, daß man überhaupt denkt, gleichviel wie, wie weit, wie flach oder wie tief. Sondern dem rein Gedachten zwar wird reines Sein entsprechen, dem unrein Gedachten aber unreines, dem Halbgedachten ein Halbsein, dem Viertel- oder ganz der Nullgrenze nah Gedachten ein ebenso bis zum Nichtsein zurücksinkendes Sein. Aber dafür gilt es jetzt erst den sicheren Maßstab zu finden, und dazu bedarf das ganze

Reich des Denkens erst der strengsten und subtilsten Durcharbeitung und durchprüfenden Kritik. Plato ist nicht Skeptiker, aber er ist Zetetiker; er sucht, doch — wie es im Meno klar gesagt ist — in der sicheren, nicht ferner zweifelhaften Voraussetzung, daß das Gesuchte jedenfalls ist.

Für jetzt nun handelt es sich nicht um diese Untersuchung, sondern um den allgemeinen Sinn des gesuchten, nach Plato stets nur gesuchten „Seins". Dieser allgemeine Sinn des Seins also, behaupte ich, ist einfach der des „Es ist so", welches in jeder Setzung eines Gedachten eben gesetzt wird. Es ist somit nicht: Dasein von Dingen; nicht: Obwalten von Eigenschaften daseiender Dinge; nicht: Stattfinden von Veränderungen an solchen; nicht: Statthaben ruhender Beziehungen an ihnen; auch nicht Gelten von Wahrheiten. Es ist — nichts von dem allen, weil, je nach dem besonderen Inhalt des Gedachten, jedes von diesen, an sich aber das diesem allen übergeordnete, schlichte Sein des „Es ist so". Es „ist", daß etwa dies ein Ding der oder der bekannten Dingklasse, dies seine Eigenschaft, dies ein Vorgang, der mit ihm sich ereignet, oder eine Relation, die dabei statthat, oder daß der und der Satz wahr ist. Alle diese Fälle kommen bei Plato vor, aber der allgemeine Sinn der Frage des „Seins" bleibt für sie alle stets derselbe.

Sie werden bemerkt haben, daß ich hier die möglichen Fälle der Anwendung der allgemeinen Seinsaussage unterschieden habe nach der bekannten Darlegung in Lotzes Logik, die auf die Deutung des Seins der platonischen Ideen als des Geltens von Wahrheiten hinausführt. Ich finde es merkwürdig, daß man immer nur gefragt hat, welche dieser verschiedenen Bedeutungen wohl Plato bei dem „Sein" der Ideen im Sinne gehabt haben möge, nie aber darauf verfallen ist zu fragen, ob überhaupt eine von diesen, und nicht vielmehr den ganz allgemeinen Sinn des Seins und Nichtseins (Lotze sagt: Bejahung und Verneinung), den diese ganze Einteilung voraussetzt, nämlich den des schlichten „Es ist", „Es ist nicht", das in jeder gedanklichen Setzung welcher Art immer liegt, nach dem überhaupt in jeder Frage des Denkens gefragt, mit dem in jeder Antwort des Denkens geantwortet wird. Und doch hat Plato in ganz schlichten Erklärungen dies und nichts anderes als den von ihm gemeinten Sinn selber ausgesprochen, wie es auch von dem stehenden Gebrauch der griechischen Sprache

aus nicht nur naheliegt, sondern fast sich von selbst aufdrängt.

Das zwar hat Lotze richtig empfunden, daß unter den von ihm in Erwägung gezogenen Sonderbedeutungen des Seins am ehesten die des Geltens von Wahrheiten auf Platos Ideen zutreffen möchte. Es ließen sich manche Stellen (bes. im Parmen. und Soph.) direkt dafür beibringen; und überhaupt stehen ὄν und ἀληθές, οὐσία und ἀλήθεια sich bei Plato wie in der ganzen philosophischen Sprache der Griechen ja außerordentlich nahe. Diese Bedeutung steht offenbar ganz abseits von den übrigen, dadurch daß sie nicht eine Art von Aussageinhalten, unterschiedlich von andern, sondern jede Art Aussage angeht. Diese Allgemeinheit der Bedeutung ist gefordert, das hat Lotze richtig empfunden. Aber doch ist hier noch ein nicht zu übersehender Unterschied. Wahrheit wird der Aussage beigelegt, Sein dem Ausgesagten. Wahr ist der Satz, welcher aussagt: es ist so, wenn es in der Tat so ist (so Soph. 263 B, Parm. 161 E u. ö.). Dieses „Sein", in dem ursprünglich und unmittelbar der Ausspruch des Denkens, das darin Gedachte ausgesprochen wird (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν nach Parm.), ist das von Plato gemeinte. Ihm korrespondiert (wenn es eben zutrifft) die „Wahrheit" des Ausgesprochenen; aber das in dem Ausspruch „Es ist so" eben ausgesprochene „Sein" ist darum nicht identisch mit der Wahrheit dieses Ausspruchs. Die Aussage „es ist" ist Aussage über die Sache, die Aussage „es ist wahr" ist Aussage über diese Aussage.

Ich finde irgendwo (in Herbertz „Wahrheitsbegriff in der griechischen Philosophie") das Sein der Eleaten gedeutet als das der „Intention" des Denkens, des „intentionalen Gegenstands". Darauf ließe sich vielleicht direkt deuten das parmenideische οὕνεκέν ἐστι νόημα, „um weswillen der Gedanke ist", d. h. worauf er zielt, worauf er gerichtet ist, was er „intendiert". Das könnte man gelten lassen, doch mit dem Vorbehalt, daß nicht das vom Denken „Gemeinte" schlechthin außer dem Bereich des Gedachten, in einem absoluten Jenseits zum Gedachten — doch eben gedacht werden sollte. Dem widerspricht das ἐν ᾧ des Parmenides, widerspricht die so bestimmt ausgesprochene Identität von Denken und Sein, und dem widerspräche ebenso die uneingeschränkte Gleichsetzung des reinen Seins mit dem rein Gedachten bei Plato. Diese bedeutet so wenig Subjektivierung, wie sie Objektivierung bedeutet, im Sinne eines

Hinausgehens über den ganzen Bereich des Gedachten. Ein solches wäre überhaupt in keiner Weise im Denken vollziehbar; der jenseitige Bereich wäre doch eben wiederum — gedacht, in einem neuen Denken gesetzt. Eine Stufenordnung von Denkbereichen ist auf platonischem Boden allerdings zulässig, sie ist in der Tat von Plato aufgestellt worden, nicht aber ein Hinausgehen aus allem Denkbereich zu etwas jenseits des Gedachten überhaupt, welches ja nicht *νοητόν*, Gedachtes oder Denkliches, sondern nur *ἀνόητον*, Ungedachtes, Undenkliches heißen könnte. Der göttliche Überschwang (*δαιμονία ὑπερβολή*) des „über das Sein hinaus“ (*ἐπέκεινα οὐσίας*) im „Staat“ vollzieht doch nur den Überschritt, das Transzendieren in eine solche höhere Ordnung des Seins wie des Denkens; er führt (nach allem, was folgt) weder aus dem Bereiche des Seins noch des Denkens überhaupt heraus, sondern erreicht gerade erst das Sein „selbst“, nach seinem letzten, eigensten Sinn (*αὐτὴ ἡ οὐσία*), welchem entspricht das Denken „selbst“ (*αὐτὴ ἡ νόησις*), der Logos selbst (*αὐτὸς ὁ λόγος*). Dieses liegt hinaus über jedes besondere Sein, besondere Denken (*τὶς οὐσία, τὶς νόησις, τὶς λόγος*) aber nur als der letzte, reinste Ausdruck für „das“ Sein, „das“ Denken; für das Sein eben „des“ Denkens, freilich nicht „eines“ besonderen.

Jeder Schatten von Subjektivismus also ist hier strengstens ausgeschlossen. Wer davon auch nur die Spur bei mir hat finden wollen, hat mich nicht recht gelesen. Ich habe von der ersten die Frage berührenden Arbeit an, einer Abhandlung der Philosophischen Monatshefte v. J. 1887, (also lange vor Husserls Logischen Untersuchungen) die völlige Unhaltbarkeit des Subjektivismus überhaupt (wohl in allen Hauptpunkten aus den gleichen Gründen wie Husserl) behauptet und zugleich damit von Platos Idee die subjektivistische Deutung abgewehrt. Wenn ich, nach dem Sprachgebrauch der Alten und besonders Platos, von „Denken“ zu reden fortfuhr, so verstand ich darunter (wie ich oft bemerkt habe) stets nur den Bereich des Gedachten und überhaupt zu Denkenden, nicht den irgendeinmal oder überhaupt je vorkommenden Denkakt. In gegenwärtiger Auseinandersetzung habe ich (wie Sie beachtet haben werden) vorgezogen den Ausdruck „Denken“ in diesem Sinne gar nicht zu gebrauchen, sondern stets vom „Gedachten“ zu reden.

Den Subjektivismus und damit Psychologismus ablehnen heißt aber nicht sich dem Teleologismus ver-

schreiben; im Gegenteil, die teleologische Deutung hängt noch an einem, wenn auch dünnen Fädchen selbst am Psychologismus. Gegenüber dem tatsächlichen So-denken soll das Sein bedeuten das „wie gedacht werden soll." Aber wir haben es mit Akten des Denkens jetzt überhaupt nicht zu tun, weder wie sie sich tatsächlich vollziehen, noch, wie sie sich vollziehen sollen. Das im Denken, vielmehr im Gedachten gesetzte, selbst also gedachte Sein ist keine Bestimmung des Denkens, weder des wirklich geschehenden noch des geschehen sollenden. Indem ich denke, setze ich „es ist"; ich setze damit und darin nicht mein oder eines Anderen oder Jedermanns Denken, weder im Sinne einer schon gegebenen „Tatsache", noch einer geforderten. Ich abstrahiere vielmehr vom ganzen Bereiche des Denkgeschehens und stehe ganz und ausschließlich im Denkgehalt, im Denkbestand, den in seiner ganzen Allgemeinheit eben das „es ist" bezeichnet, gerade im Unterschied von allem „es geschieht" oder „es soll geschehen", auch dem Geschehen oder Geschehen-sollen des Denkens.

Es war von Anfang an verfehlt, die Frage so zu stellen: Ist das Sein, als das Gedachte, subjektiv oder objektiv? Denn damit setzte man diesen Gegensatz, oder sage man immer: die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt, in eine Region oberhalb des Seins des Gedachten; das ist aber widersinnig, denn, will man diese obere Region doch eben setzen, und hoffentlich mit Sinn setzen, so ist sie selbst wieder ein Gedachtes, und dieses wird ebendamit selbst gesetzt als etwas, das „ist". Die Frage wird sich also wiederholen, sie wird, wenn man wieder ebenso antwortet, sich zum drittenmal stellen, und so ins Unendliche weiter. Diese ganze Spaltung, oder auch Korrelation, kann überhaupt erst in Frage kommen unterhalb eines letzten Begriffs des Seins des Gedachten überhaupt, sie darf nicht für es, logisch vor ihm voraus, schon gesetzt werden. Das gerade will die „Identität" von Denken und Sein, von Parmenides an, besagen: von dieser Spaltung, möchte sie im ganzen unteren Denkbereich immerhin zu Recht bestehen, sei zurückzugehen auf den Koinzidenzpunkt, in welchem sie, jedenfalls im Sinne einer Spaltung, nicht mehr statthabe. Wohl aber mag unmittelbar von ihm aus, sofern es eben Identität von Denken und Sein ist, diese — nicht Spaltung aber Zweiseitigkeit und Korrelation anzusetzen sei, die schon bei Parmenides sich deutlich ankündigt, wenn er sagt:

„nicht ohne das Sein ist das Denken", worin jedenfalls mitzuverstehen ist: nicht ohne das Denken ist das Sein, d. h. in der Vollendung des Seins vollendet sich das Denken, wie in der Vollendung des Denkens das vollendete Sein gesetzt wäre. Von dieser Vollendung, dieser aristotelischen Entelechie beider, des Seins und des Denkens, in der eben beide eins sind, mag dann das Stadium der „Intention" unterschieden und so, für den ganzen (wie ich eben sagte) unteren Bereich (des zu seiner Vollendung erst strebenden Denkens), auch das gedachte Sein als erst erstrebtes, intendiertes bezeichnet werden, so bedeutet es doch an sich nicht die Intention, sondern die Vollendung. Will man das nun Idealismus nennen oder Realismus oder Idealrealismus oder Realidealismus? Das ist an sich gleichgültig: am Worte zu kleben wäre Torheit. Ich nannte es „Idealismus", indem ich den Idealismus eben nach Platos Idee und nicht nach der *idea* der Descartes mißverstehenden Engländer des 17. und 18. Jahrhunderts verstand. Aber wenn an dem Worte „Idealismus" der Verdacht des Subjektivismus nun einmal unausrottbar haftet, so will ich lieber dies Wort preisgeben, als durch seinen Gebrauch dem Mißverstand immer neue Nahrung geben.

So sicher aber Plato das Sein nicht der Subjektivität des Denkens hat preisgeben wollen, so sicher hat er die Korrelation des Seins zum Denken, des reinen Seins zum reinen Denken behauptet und immer festgehalten. Die klassische Stelle dafür ist der Theaetet, und zwar jener selbe schon berührte kurze Abschnitt (184—187), der den Abschluß der großen Auseinandersetzung mit dem Subjektivismus des Protagoras und die eigentlich radikalste Grundlegung der Ideenlehre überhaupt bildet. Bei Protagoras verfiel das Sein der Subjektivität, weil es der Wahrnehmung, genauer und allgemeiner: dem jeweiligen Augenblickserlebnis (*πάθος*) des Subjekts verfiel. Demgegenüber zeigt Plato — und das erst ist die durchschlagende Widerlegung des Protagoras: daß das Spüren des Erlebten selbst, sofern es zu irgend etwas, auch nur einem Minimum von Erkenntnis führen soll, nämlich in dem Ausspruch des Gespürten: es ist das und das, eine Funktion des Bewußtseins erfordert, die über das Verspüren des Augenblickserlebnisses hinausgeht und überhaupt nicht mehr in ihm ihren Standpunkt nimmt; gibt es doch in ihm, dem ewig flutenden, überhaupt keinen Punkt, auf dem sich stehen

ließe. Diese eigene Funktion des Bewußtseins ist: das Urteil; sie besteht aber darin, das Mannigfaltige, Wechselnde des Augenblickserlebnisses zu beziehen, allemal eins aufs andere, damit aber auf eine oberhalb seiner ganzen Ebene gleichsam gelegene Einheit, welcher Einheitsbezug eben das „Denken“ vom Wahrnehmen oder „Verspüren“ (wie man *αἴσθησις* richtiger übersetzt) radikal und unverwechselbar unterscheidet. Solcher Einheitsbezug allein ermöglicht die fundamentalen „gemeinsamen“ Aussagen: zuoberst — wie wir schon erwarten — die Aussage „es ist“ oder „es ist nicht“; dann: es ist jedes ein andres, oder aber dasselbe; oder: es sind zwei bez. es ist eines; qualitativ verschieden oder gleich u. s. f. Wir erkennen hier einen ersten Ansatz zu einer Heraushebung und Ordnung der schlechthin primitiven, kategorialen Grundbestimmungen d. i. Setzungsarten des Denkens und damit des Seins; was aber für jetzt nicht weiter zu verfolgen ist. Das für uns im jetzigen Zusammenhang Wichtige ist vielmehr, daß die Aussage des Seins oder Nichtseins, mit allen den Sonderbestimmungen, in die sie sich dann auseinanderlegt, zuletzt zurückgeleitet wird auf eine einzige Grundform der Setzung im Denken, die nach dem weiter Folgenden nur als Urteil bezeichnet werden kann. Es wird geradezu ausgedrückt durch *κρίνειν*, Entscheiden, und weiterhin *δοξάζειν*, welches (etwa nach der Analogie von *ἔδοξε τῇ βουλῇ* „der Rat hat beschlossen“) beschrieben wird als Abschluß allemal eines Denkganges (*διανοεῖσθαι*); als der Abschluß, in dem das Denken nicht mehr mit sich selbst uneins ist (*διστάζῃ*), sondern seinen Gegenstand „bestimmt“ hat (*ὁρίσασα*) und so fortan über ihn eins und dasselbe aussagt; aussagt nämlich in jenem innern Sichbereden mit sich selbst, sich selber Fragen und sich selber Antwort geben, Ja sagen oder Nein. Es ist ein *κρίνειν* und zwar *πρὸς ἄλληλα κρίνειν*, ein Beurteilen durch Beziehen des einen auf das andre; durch Vergleichen (*συμβάλλειν*), in Verhältnis setzen (*ἀναλογίζεσθαι*), welches nicht, wie das Augenblickserlebnis, am Jetzt des Erlebten hängt und also mit ihm zergeht, sondern übergreifend das Vergangne und Gegenwärtige mit dem Zukünftigen in eins bezieht. Diese merkwürdige Einheitsfunktion, mit allen auf ihr beruhenden Sonderfunktionen, wird aber hier wieder und wieder bezeichnet als Leistung der Psyche, die in diesem Akte des Urteilens, im Unterschied von allem

bloßen Verspüren (*αἰσθάνεσθαι*), an kein leibliches Organ (das ja immer nur von Augenblick zu Augenblick erfolgende Erregungen uns gleichsam melden kann) gebunden sei, sondern rein an sich (*αὐτὴ καθ' αὐτήν*), in einem selbst über den Unterschied der Zeiten übergreifenden Akt dies über den Unterschied der Zeiten übergreifende Sein erkennt. Denn es muß doch (so lautet die Begründung), wenn solcher Einheitsbezug überhaupt möglich sein soll, die Vielheit jener Meldungen der *αἴσθησις* auf eine Einheit (*εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν*) gemeinsam tendieren (*ξυντείνειν*), heiße man sie nun „Psyche" oder wie immer sonst; es muß etwas Identisches von uns selbst (*ἡμῶν αὐτῶν*) sein, wodurch wir diese übergreifenden Bestimmungen: Sein und Nichtsein und alles was daran hängt, zu erfassen imstande sind; für welches „Identische unser selbst" Plato einen andern Ausdruck als *ψυχή* (und zwar *αὐτὴ ἡ ψυχή*) nicht zu finden wußte. Verfällt er damit nun dem „Psychologismus"? Er psychisiert nicht den Logos, möchte ich antworten, sondern logisiert die Psyche. Sie bedeutet ihm gerade den Einheitspunkt, den Einheitsquell, die absolute Ursprungseinheit des Logischen selbst. Denn nicht in „den Bewußtseinen" (*ἐν ταῖς ψυχαῖς*, Parm.) gründet er das Sein des Logischen, sondern *ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ*, im Bewußtsein „selbst" und überhaupt, welches mit eben diesem Zusatz den Sinn des Subjektiven, als die Objektivität ausschließend, ganz überwindet. Bekanntlich bleibt bei Plato die Seele, trotz der engsten Korrelation zur Idee, doch bis zuletzt der Idee untergeordnet; sie ist ewig wie die Idee, ja als die Idee des Lebens selbst, aber, eben als diese eine Idee, nicht etwa vor den Ideen, am wenigsten vor der Idee überhaupt. Nach dem „Timaeus" ist sie geradezu geschaffen, was, auch wenn und gerade wenn man die genetische Vorstellung hier nur als Einkleidung verstehen soll, nur erst recht die logische Unterordnung der Seele unter die Idee bedeuten muß, in jedem Fall sie einschließt.

Nur äußerstenfalls eine Korrelativität, nicht eine logische Priorität des „Subjekts" vor dem „Objekt" ergibt auch die Darlegung am Schluß des Kratylus, die ich zu allem Überfluß noch als Beleg herbeiziehe, weil sie in unüberbietbarer Prägnanz eigentlich alles bis dahin über die Idee hier Ausgemachte zusammenfaßt und bestätigt. Plato zeigt dort gegen den haltlosen Nominalismus (des Antisthenes), der sich ihm soeben auf den Variabilismus (das hera-

klitische „Alles fließt") zurückgeführt hat, noch abschließend: daß die Setzung des εἶδος nicht bloß, sondern überhaupt jede Aussage „Dies ist das" einschließt, 1) daß das „Dies", von dem die Aussage getan wird, ein Bestimmtes ist und nicht aus dieser Bestimmtheit (bestimmten Denkgestalt, ἰδέα) heraustritt; 2) jenes „das", welches von ihm ausgesagt wird (d. h. der Sinn der Prädikation als A oder non-A) in der gleichen Bestimmtheit gedacht sein und stehen bleiben muß, nicht in dem Strudel des Werdens versinken; 3) die Beziehung zwischen beiden, welche das „ist" im Urteil ausdrückt, gleichermaßen stehen bleiben und nicht vergehen muß. Nur so gibt es (heißt es dann weiter) eine γνῶσις, ein Erkennen; denn zwar auch die bestimmte einzelne Erkenntnis des einzelnen Erkennenden mag zergehen, aber jedenfalls nicht αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνώσεως, die konstituierende Grundgestalt der Erkenntnis, zergeht, und so auch nicht „das" Erkennende und nicht das, was erkannt wird, nicht „das" Subjekt" noch „das" Objekt der Erkenntnis, nach unserer Ausdrucksweise. So wird das Faktum der Erkenntnis zum Beweise für das bestandhafte „Sein" der εἴδη, nicht als ob das einzelne Erlebnis eines Erkennens, der einzelne erkennende Akt, das einzelne (angeblich) Erkannte nicht ein ebenso schwankes, flüchtiges Vorkommnis sein könnte wie alles andre einzelne Geschehnis, sondern indem dies Faktum auf eine ursprüngliche, beharrende Grundkorrelation von Erkennendem und Erkanntem überhaupt logisch zurückführt, in welcher beide über das momentane Geschehnis hinausgehoben werden zu dem überzeitlichen Standpunkte des rein Gedachten, den wir in jedem Denken, jeder Setzung „X ist A" einnehmen und mit eben dieser Setzung „es ist" behaupten, gleichviel ob dies im gegebenen Fall meint: das Sein des Subjektdings, oder das Sein der Prädikation, oder das Sein der Kopula, als das der Beziehung zwischen beiden; gleichviel ob es bedeutet das Sein der Erkenntnis oder des Erkennenden oder dessen, was erkannt wird. Es bedeutet jedes von diesem allen, denn es bedeutet das diesem allen Übergeordnete: die Bestimmtheit des Gedachten, der Denkgestalt (ἰδέα) überhaupt, welche eben stehen bleiben, nicht in den Strom des Werdens mitfortgerissen werden darf, wenn überhaupt ein Sinn des Gedachten stattfinden soll; eine Voraussetzung, die in der Tat wohl gelten lassen muß, wer immer will, daß man seine eignen Worte als Ausspruch eines Gedachten verstehe.

Hiermit dürfte nun unsere Frage schon als entschieden gelten, wenn nicht die Vorstellung tief eingewurzelt wäre, daß das Sein der Ideen noch etwas mehr bedeuten müsse als bloß das logische Sein. Das alles, was wir da sagen, wird man einwenden, möge richtig sein oder auch nicht, es treffe überhaupt nicht den Kernpunkt der Frage: eben das Sein der Ideen. Das alles gehöre noch in das Kapitel Logik, in die Lehre vom Begriff, vom Urteil, oder selbst von der Wissenschaft; aber das sei nur erst der Vorhof der „Ideenlehre" Platos, die bekanntlich eine Metaphysik und nicht eine bloße Logik gewesen sei. Das eben sei unser Fehler, daß wir aus der Ideenlehre mit Gewalt eine metaphysikreine Logik machen wollen; vermutlich weil wir selbst für eine solche eine schwer begreifliche Schwärmerei haben und das Bedürfnis fühlen, unsere sonst allzu einsame Position durch die Berufung auf die gewaltige Autorität Platos zu verbessern; was aber nur zum Schein gelingen könne durch eine gewagte Umdeutung seiner Lehre, eben jene unberechtigte Logisierung derselben. Das sei eben die bekannte logizistische Voreingenommenheit der „Marburger Schule"; die zwar neuerdings nicht mehr so ganz auf Marburg beschränkt zu bleiben scheint, aber offenbar nur desto mehr bekämpft werden muß.

Nun, ich gedenke nicht die philosophische Schule, der man mich zurechnet und der ich selbst mich zurechne, jemals zu verleugnen. Aber ich lege einiges Gewicht darauf als Schüler auch einer anderen Schule mich zu bekennen, nämlich der der Bonner Philologie. Als Schüler dieser Schule muß ich an die, die solchen Einwand erheben, die Frage richten: Wo sind die Belege? Wo hat Plato je eine Metaphysik der Idee von der Logik oder Wissenschaftslehre geschieden? Die Unterscheidung zwischen Logik und Metaphysik rührt, wie jeder weiß, vielmehr von Aristoteles her; im ganzen Plato ist von ihr keine Spur zu entdecken; gerade das ist vielmehr eine unberechtigte Hineintragung fremder, nämlich aristotelischer Schulbegriffe in die Interpretation Platos, gegen die mein philologisches Gewissen sich sträubt.

Eine Logik kennt Plato, zwar nicht unter diesem Namen, aber unter dem ihm absolut synonymen der *τέχνη περὶ τοὺς λόγους* (Phaedo 90 B), Kunde von den *λόγοι*, Denk- oder Vernunftkunde, oder *μέθοδος τῶν λόγων* (Soph. 227 A, Polit. 266 D), Methode der *λόγοι*. Da aber der *λόγος* für

Plato sofort zur *διάλεκτος* wird, so wird die Logik zur Dialektik, die Denk-kunde oder -methodik zur Kunde oder Methodik der Unterredung (*διαλεκτικὴ τέχνη*, *διαλεκτικὴ μέθοδος*), welche „Unterredung" natürlich keine andere ist, als jene innere Unterredung des Denkens, des in Verständigung durch Rede und Gegenrede eben zur *μέθοδος*, zum geregelten Fortgang sich entwickelnden Denkens. Wende man die Erklärungen, die Plato selbst über Inhalt und Aufgabe der Dialektik gibt, im Phaedrus, im Staat, im Sophisten und wo immer, nach allen Seiten herum, man wird nichts finden, als eine Lehre von den *λόγοι* und ihren Beziehungen, vom analytisch-synthetischen Denkgang, durch den Wissenschaft begründet wird, und ganz besonders, als erste Voraussetzung zu deren Ermöglichung, die Lehre von den *εἴδη* oder Ideen, die dabei Denksetzungen, nichts als Denksetzungen bedeuten, durch nichts als Denkbeziehungen, logische Beziehungen unter sich zusammenhängen, nur die Stationen bezeichnen in dem Denkgange, der vom bedingt Gesetzten zum bedingend Gesetzten (*ὑπόθεσις*), von wiederum bedingten Bedingungssätzen zu wieder höheren hinaufsteigt, bis schließlich zu einem nicht mehr Bedingten, aber nur als wiederum logisch Letztbedingenden, in welchem *ἀνυπόθετον* irgendetwas noch Höheres als das Urgesetz des „Logos", des Logischen „selbst" nachzuweisen noch keinem gelungen ist noch je gelingen wird, denn die Sache selbst und Platos Äußerungen darüber sind absolut klar und unzweideutig für den, der Griechen griechisch zu lesen versteht.

Es gibt vielleicht keinen Philosophen in der ganzen Weltgeschichte des Gedankens, der das Logische und nichts andres mit solcher Sicherheit an die Spitze gestellt hätte wie Plato. Er hat es aufgegeben (sagt er im Phaedo 99), auf die *ὄντα*, die seienden Dinge, wie in das grelle Sonnenlicht, zu blicken, denn er habe gefürchtet davon zu erblinden; er habe geglaubt, vielmehr zu den *λόγοι* seine Zuflucht nehmen zu sollen, um in diesen die Wahrheit dessen was ist zu erblicken (*ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*). — Also gilt doch (wird vielleicht jemand einwenden) an sich das Sein jenseits der *λόγοι* ihm für das Letzte, für die Zentralsonne im Universum der Erkenntnis, und die Flucht zu den *λόγοι* nur als ein notgedrungenes Herabsteigen zu einer niederen Stufe der Betrachtung? — Die Deutung möchte verführerisch sein — wenn nicht der Text weiterginge: in einer Hinsicht sei das Gleichnis un-

zutreffend, denn „ich gebe ganz und gar nicht zu, daß, wer die ὄντα in den λόγοι betrachtet, sie vielmehr im Bilde betrachte als wer in der Wirklichkeit“ (ἐν τοῖς ἔργοις) Sondern eben wer sie in den λόγοι betrachtet, der betrachtet sie in ihrer echtesten Wirklichkeit. Das ὄν ist eben das ὄν des λόγος, es ist τὸ λεγόμενον εἶναι, das im Logos „gesetzte“ Sein.

Möchten die Plato-Interpreten doch endlich anfangen, wenn sie über Platos Ideenlehre etwas beweisen wollen, es aus Plato zu beweisen und nicht aus Aristoteles. Es wird ja eben bestritten, daß des Aristoteles Auffassung der Ideenlehre unvoreingenommen, objektiv historisch sei. Sie ist vielmehr, wie übrigens seine ganze Darstellung und Beurteilung der älteren griechischen Philosophie, durchaus diktiert von seinen eigentümlichen philosophischen Voraussetzungen. Wie darf man da immer wieder argumentieren: die Auffassung des Aristoteles ist die richtige, denn — Aristoteles sagt doch so und so! Aristoteles steht von der ersten bis zur letzten Zeile so schroff und schneidend gegen Plato, daß erste Voraussetzungen, aus denen Aristoteles gegen Plato argumentiert, nach denen er voraus schon die Lehre Platos selbst sich klarzumachen versucht hat, fast nur solche sein können, die Plato von seinem Standpunkt gleich an der Schwelle zurückweisen würde; so gleich diese erste Scheidung der „Logik“ als einer niederen Stufe der Erwägung, einer bloßen Vorstufe, von der höhern der πρώτη φιλοσοφία als Lehre vom ὂν ᾗ ὄν, vulgo Metaphysik.

Von dieser, Plato absolut fremden, ganz platowidrigen Unterscheidung aus ist das bekannte Urteil des Aristoteles über die Stellung Platos zu Sokrates allein zu verstehen — welches durch die aristotelischen Schulbegriffe diktierte Urteil man uns nun fortwährend entgegenhält als die Quintessenz der objektiv historischen Auffassung Platos, die wir, in unserm typisch unhistorischen Sinn, durch Hineintragung unserer Schulbegriffe verfälscht hätten; nämlich: Sokrates habe in der Logik gottlob nur Logik gesehen (nach jenem aristotelischen Begriff einer Erwägung niederer Stufe, die die Frage des Seins noch gar nicht berühre); Plato erst habe den bedauerlichen Fehler begangen, durch das bekannte χωρίζειν, das Absondern der allgemeinen λόγοι von den Einzel-Dingen und Hinausheben über diese in eine angeblich höhere Seinssphäre, aus dieser Logik eine Metaphysik zu machen; die nun Aristoteles, da sie mit seiner Metaphysik (d. i. überlogischen Seinslehre) nicht in Ein-

klang stand, allerdings mit allen Mitteln habe bestreiten müssen. Man durchsuche den Plato, Zeile um Zeile, nirgends wird man die leiseste Andeutung finden für eine solche Scheidung einer Logik von einer Seinslehre; von einer Logik, die nicht Seinslehre, einer Seinslehre, die etwas anderes als Logoslehre wäre. Von den elementarsten sokratischen Begriffsklitterungen an geht die Untersuchung auf das ὃ ἔστιν, d. h. auf die Definition, die im Phaedrus, im Phaedo, im Staat, überall als das erste Thema der Dialektik, als höchster Wissenschaft oder Philosophie bezeichnet wird. Sie geht aus auf die οὐσία (z. B. Prot. 349 B, Euthyphr. 11 A, neben εἶδος, ἰδέα 5 D, 6 D), auf die ὄντα (Charm. 166 D, 175 B), zuerst immer im engen Sinne des ὃ ἔστιν, des „Was es ist", das Schöne, Gerechte, Gute etc.: diese drei Beispiele kehren vom Krito bis zu den Gesetzen ständig wieder, als Zusammenfassung dessen, wonach Sokrates forschte, und zugleich als die typischen Beispiele für die Idee und das „Sein" der Idee, des Gegenstandes der höchsten Wissenschaft, der Dialektik, die von der sokratischen Unterredung und nichts anderem benannt ist. Nur bleibt die Definition allerdings nicht ihr alleiniges Thema; es bezeichnet nur ihren ersten Ansatzpunkt; die Untersuchung der Definition selbst vertieft sich Schritt um Schritt zu der des Urteils und des in ihm gesetzten Seins; und weiter des Begründungszusammenhanges der Urteile in der Wissenschaft, der als Gang auf- und abwärts, d. h. als Analyse und Synthese, stets aber als rein „logischer" Gang beschrieben wird; bis zur Forderung der Vereinheitlichung der Wissenschaften im System der Wissenschaft, und zuletzt dem Rückgang von diesem System, von aller Mannigfaltigkeit der λόγοι überhaupt, zum Urgesetz des „Logos selbst", das allen λόγοι ebenso zugrunde liegen muß, wie die Erkenntnis, was „das Schöne selbst", d. h. was der konstituierende Inhalt dieses Begriffs, zugrunde liegen muß allen einzelnen Urteilen: das und das ist schön. Durch diese immer tiefere Entwicklung des Logischen vertieft sich zugleich der Sinn des im Logos gesetzten „Seins", des λεγόμενον εἶναι, nie aber finden wir bei Plato ein Logisches, das auf etwas anderes als ein „Sein" (irgendwelcher Stufe) gerichtet wäre; nie sehen wir andrerseits das „Sein" heraustreten aus dem Bereiche des Logischen überhaupt, in einen höheren Bereich eines schlechthin überlogischen Seins, welches als metaphysisches vom logischen unterschieden werden dürfte.

Aber vielleicht hat Plato dennoch, ohne es zu wissen und zu wollen, den Bereich des Logischen faktisch überschritten; vielleicht ist wie nach einem Naturgesetz der metaphysische Hang in jedem Philosophen so stark, daß er unentrinnbar, er mag es anstellen wie er will, der Metaphysik verfällt; vielleicht ist es eben die philosophische Überlegenheit des Aristoteles über Plato, daß er den Metaphysiker in ihm erkennt, auch wo Plato nur Logiker sein möchte und zu sein glaubt, während er wirklich die Grenzen des Logischen doch, und zwar weit, hinter sich läßt?

So scheinen manche zu denken. Und sie meinen auch den Punkt dieses Überschritts aufzeigen zu können. Plato sei noch bloßer Logiker (meint man), solange er in sokratischer Weise bloß nach der Definition alltäglich gebrauchter, insbesondere sittlicher Begriffe forsche; er werde Metaphysiker in dem Augenblick, wo er seine Forschung nicht bloß auf alle Gebiete des Denkens erweitere, sondern über den Bereich des Denkens überhaupt hinausgreife, die logische Forschung in Verbindung setze mit dem gewiß nicht logischen Vorstellungskreis der orphisch-pythagoreischen Mystik, mit der Annahme der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele; wo er bei den Ideen als Begriffen oder logischen Setzungen überhaupt eben nicht stehen bleibe, sondern die Ideenerkenntnis sich erkläre als „Wiedererinnerung“ an die dereinst in ihrem Vorleben von der Seele erschauten reinen Wesenheiten, die folglich und von nun an etwas mehr als logische Setzungen (obwohl noch immer auch dies), nämlich übersinnliche, überräumliche, überzeitliche Existenzen übrigens unsagbarer Art seien.

Man pflegt hierbei einzuräumen, daß in der Ausmalung der Erlebnisse der Seele vor und nach diesem Leben vieles, ja das meiste, sei es in Platos Zeit vorhandenen Mythologemen entnommen, oder in dichterischer Freiheit von ihm selbst ausgesponnen sei und auf wissenschaftliche Wahrheit keinen Anspruch mache. Aber den Kern dieser Aufstellungen behaupte er doch unzweideutig als seine ernstliche Meinung; besonders im Phaedo sei es doch aufs bestimmteste gesagt: der These der Präexistenz, auf der Grundlage der Anamnesis, wohne die „gleiche Notwendigkeit“ (*ἴση ἀνάγκη* 76 E) bei wie der Voraussetzung, daß die *εἴδη* überhaupt „sind“, d. h. eben der Voraussetzung der Ideen und ihres „Seins“. Beides sei für Plato fortan so unlöslich verknüpft, daß mit jenen psychologisch-metaphysischen Thesen „die

Ideenlehre", die nun erst vollendete, aus den Eierschalen der Sokratik gelöste, eigentümlich platonische Ideenlehre stehe und falle.

Gegen diesen mit einer gewissen Übereinstimmung von verschiedenen Seiten erhobenen Einwand[1]) genügt es nicht das Naheliegende und oft Gesagte zu wiederholen: daß Plato gegen Mythos und Dichtung überhaupt, sofern sie irgend mit dem philosophischen Logos in Wettbewerb treten wollen, absolut feindlich steht; daß er beide rein nur gelten läßt und sich selbst ihren Gebrauch gestattet als Darstellungsmittel, als Mittel geradezu einer suggestiven Einwirkung des zur Herrschaft berufenen Philosophen auf die Nichtphilosophen; daß man folglich nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sei bei jeder mythologischen oder dichterischen Ausführung Platos nach dem dahinter stehenden, in das Gewand des Mythos und der Dichtung sich nur verkleidenden, schlicht logischen Gehalt zu fragen; daß Plato z. B. gerade im Phaedrus, wo er dem dichterischen und seherischen Enthusiasmus mehr zugesteht als jemals sonst, dennoch dem erhabenen Mythos eine äußerst nüchterne Deutung nachfolgen läßt, die von allem zuvor Gesagten und mit blendenden Farben Ausgemalten nichts, aber auch gar nichts stehen läßt als — das Logische, das ganz schlichte, altbekannte sokratische Definieren und Analysieren und Synthesieren. Gewichtiger schon ist, daß ganze, und gerade die wissenschaftlich schwerwiegendsten, speziell für die Ideenlehre ausschlaggebenden platonischen Dialoge, mit einziger Ausnahme des Phaedo, von Anamnesis und Prä- oder Postexistenz nichts enthalten; daß weder im Theaetet noch im Parmenides, weder im Sophisten noch im Philebus, noch in der großen zentralen Untersuchung über die Idee und die Idee der Idee im Staat (502—537), in der man doch mit gutem Grund immer die klassische Formulierung der Ideenlehre auf ihrer Höhe gesehen hat — ja selbst in der erst entscheidenden Erörterung der Ideenlehre im Phaedo selbst (96—107) von jener mythischen Verkleidung irgendwelcher Gebrauch gemacht, sondern vom Logischen geredet wird und wieder vom Logischen und von nichts anderem. Das alles reicht nicht aus, denn gegen das alles läßt sich immer noch hinweisen auf jene eine so bestimmte Erklärung im

1) Z. B. H. Gomperz, Arch. f. Gesch. der Philos. XVIII 463. A. Goedeckemeyer, Gött. gel. Anz. 1905, S. 605. M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 310[1], vgl. 321 f. Anders H. Maier, Sokrates, S. 543 f.

Phaedo, welche für die psychologisch-metaphysische Annahme der Präexistenz und Anamnesis die „gleiche Notwendigkeit“ wie für die Voraussetzung der Ideen selbst in Anspruch nimmt und dies beides unleugbar in eine feste, selbst logische Verknüpfung setzen will, in einer Weise, die keinem Verdacht der bloßen Einkleidung oder populären Anbequemung Raum läßt. Daß die Beweisführung selbst schwach, daß überhaupt die ganze Begründung für die Präexistenz und Unsterblichkeit im Phaedo, besonders sofern sie die individuelle Erhaltung und nicht bloß die Erhaltung der Seele überhaupt gleichsam als vitaler Energie betrifft, auffallend unbeweisend ist, ist natürlich auch kein entscheidender Gegengrund, da Plato noch im 10. Buche des Staats auf die Beweise des Phaedo sich beruft und sie offenbar als schlüssig hat angesehen wissen wollen.

Kein Zweifel also: Plato will seine psychologischen Grundthesen bewiesen haben, und er denkt sie in einem selbst logischen Zusammenhange mit der Voraussetzung des Seins der Ideen. Aber — nimmermehr dient ihm die psychologische Voraussetzung (der Präexistenz) zum Beweise, oder überhaupt zu einem Beweisstück, für das Sein der Ideen, sondern dieses steht ihm völlig unabhängig von jeder psychologischen Vorannahme fest, und vielmehr durch seine Voraussetzung versucht er seine psychologische These zu stützen, ja, damit sie so fest als nur möglich begründet sei, so rein wie möglich hierauf allein zu gründen. Diese logische Beziehung liegt gerade im Phaedo, gerade in jener bestimmten Erklärung unwidersprechlich vor. Damit aber ist bewiesen: der rein logische Bestand der Ideenlehre ist der unbedingt primäre, die psychologischen Thesen Platos sind, nach seiner eignen Auffassung, von diesem abhängig, nicht umgekehrt. Daraus aber ergibt sich für die geschichtliche Darstellung wie für die sachliche Stellungnahme zu dieser Lehre die Verpflichtung, den von den psychologischen Voraussetzungen unabhängigen, rein logischen Gehalt der Ideenlehre erst einmal in strenger Ausschließlichkeit herauszustellen. So begriff ich meine Aufgabe in „Platos Ideenlehre“, und diese Aufgabe glaube ich in den Hauptlinien unanfechtbar gelöst zu haben. Dagegen leugne ich gar nicht und habe nie bestritten, daß, wenn es sich um ein endgültiges Urteil über das Ganze der platonischen Philosophie handelt, die psychologischen Thesen volle Berücksichtigung fordern. Nur für meine Absicht waren sie

mehr auszuscheiden und aufseite zu stellen als hervorzuheben. Da aber eben von dieser Seite her gegen meine Auffassung der Ideenlehre immer wieder Zweifel erhoben werden, so erkenne ich gern an, daß nach dieser Seite eine Ergänzung meiner Darstellung erwünscht ist auch im eigensten Interesse der reinen Herauslösung des Logischen selbst: weil diese gegen jenen immer wieder auftretenden Zweifel nicht eher endgültig gesichert sein wird, als auch den psychologischen Voraussetzungen das Maß von Beachtung, auf das sie Anspruch haben, zuteil geworden ist.

Wie aber nun bei Plato das Logische zum Psychologischen sich innerlich verhält, wurde vorhin schon angedeutet; und freilich auch nur andeutend darf ich es jetzt noch einige Schritte weiter verfolgen. Die Einheit der Idee wird im Theaetet, wie wir sahen, begründet als Einheit des Gesichtspunkts, und damit als Einheit des Bewußtseins, der „Psyche“ selbst. Von da lag die Versuchung zur Subjektivierung der Idee nahe. Bekanntlich gibt es eine Stelle, wo Plato diese Möglichkeit direkt ins Auge faßt, doch nur um sie sofort auszuschließen. Im Dialog „Parmenides“ (132 BC) verfällt der junge Sokrates in der Verlegenheit, wie die „Teilhabe“ der Dinge an den Ideen zu deuten sei, unter anderm auch auf diesen Ausweg: man suche die Einheit der Idee rein im innern Bereiche des Gedankens, also des Bewußtseins, der „Psyche“, die Vielheit der Dinge dagegen draußen, im außerpsychischen Bereich des Seins, in der „Physis“, so kommen beide nicht mehr in Gefahr ineinanderzufließen und gleichsam auf einer Ebene zu stehn, was durch alle vorausgegangenen Argumente sich als unmöglich gezeigt hatte; und es kommt die Einheit der Idee nicht mehr in Gefahr in die Vielheit der Dinge sich zu zerspalten. — Aber Parmenides überzeugt ihn sehr bald von der Ungangbarkeit auch dieses Weges: eben der Gedanke (*νόημα*) setzt sein Gedachtes als seiend; als ein Sein, das selbst nicht im Akte des Denkens aufgehe. Sonst wäre ja alles Denken; oder sollte es Gedanke sein und doch nicht denkend (was *ἀνόητον* wohl hier heißen muß, s. Schleiermacher)? Das *εἶδος* selbst ist eben gedacht als ein *ὄν* (Seiendes), und das heißt für Plato: nicht in die Subjektivität des Denkens eingeschlossen. Aber wie nun Sokrates das Sein der Ideen wiederum auf die andre Seite, die der außerpsychischen Existenz, in die Ordnung der draußen existierenden Dinge, der „Physis“ setzen will, verfällt er sofort

wieder (wie schon einmal vorher) dem unentrinnbaren Argument des unendlichen Regresses: Ist die Idee ein Ding unter (oder sage man immerhin: über) den Dingen, so untersteht sie unweigerlich, gleich den ihr gegenüber- oder darunterstehenden Dingen und mit diesen zusammen, wieder einer Idee höherer Ordnung, und wenn diese wieder ebenso dinghaft gedacht wird, einer dritten, wiederum übergeordneten Einheit, und so ins Unendliche weiter.

Die merkwürdige Argumentation bestätigt, wie mir scheint, schlagend, daß das Sein der Idee für Plato oberhalb aller dinglichen Existenz überhaupt, der subjektiven wie der objektiven, oberhalb dieser ganzen dualistischen Spaltung des Seins in einen „subjektiven" und „transsubjektiven" Bereich gedacht wird. Wo also? In einem Koinzidenzpunkt beider, in einem Einheitspunkt, von wo diese Zweiheit, nicht als Spaltung, aber als Korrelation, überhaupt erst ausgehend gedacht wird? Vielleicht wäre eine solche Auslegung nicht zu kühn. Aber man darf es einfacher verstehen: der λόγος ist suverän, er selbst ist eben nicht unter den ὄντα zu suchen, weder denen des psychischen noch des physischen, noch etwa eines dritten, höheren Bereichs. Sondern die ψυχή bezeichnet die eine (wie wir sagen, subjektive), die φύσις die andre (wie wir sagen, objektive) Seite der durch den λόγος erst gesetzten, nicht ihm selbst übergeordneten Korrelation. Eben logisch kann ja nichts übergeordnet sein dem Logos selbst. Der Logos kann nicht logischerweise einen Bereich über sich selbst anerkennen, da er, um ihn anzuerkennen, ihn doch wieder in einem neuen λόγος setzen, also ihn doch wieder in seinen Bereich hineinziehen müßte.

Es wurde schon gesagt: nicht in der Vielheit der „Bewußtseine" (ἐν ψυχαῖς) kann die Idee gesucht werden; ginge sie doch auch damit der hier so stark betonten Einheit verlustig! Wohl aber darum ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ, im Bewußtsein überhaupt, das aber eben damit den Sinn der Subjektivität ganz abstreift. Ebenso wie nicht in der Vielheit der Seienden (ἐν τοῖς ουσιν), wohl aber im αὐτὸ τὸ ὄν, welches damit ebenso den Sinn des irgendwo irgendwann Seins, auch des Draußen- oder Drinnen-Seins, des Existierens in einem außer- oder innerpsychischen Bereich, somit überhaupt allen Charakter der Dinglichkeit abstreift.

Es wurde vorhin schon betont, daß die „Seele" bei Plato durchaus der Idee untergeordnet bleibe. Aber allerdings ist sie aufs tiefste verwurzelt in den Beziehungen

der Ideen untereinander. Ich habe irgendwo das Bewußtsein allgemein durch die Beziehung zu definieren gewagt. Ich bin geneigt zu glauben, daß dies eigentlich die Auffassung Platos ist, oder er ihr doch sehr nahe kommt. So möchte ich besonders die sehr merkwürdige Ausführung im „Sophisten“ mir deuten, daß Leben, Seele, Vernunft aus dem Sein herausfallen würde, wenn die Ideen (nach dem ursprünglichen Ansatz bei Plato selbst) absolut bewegungs- und beziehungslos im Sein dastehen sollten; wenn nicht Bewegung in ihnen selbst ursprünglich angelegt wäre, nämlich kraft ihrer durchgängigen Wechselbeziehungen, die einen stetigen Übergang von jeder zu jeder andern möglich, ja notwendig machen. Diese „Koinonie“, Gemeinschaft der Ideen untereinander ermöglicht also, sehr merkwürdiger Weise, erst Seele und Vernunft. Also ist diese allerdings in den Ideen selbst gegründet und zwar zutiefst gegründet, nämlich in ihren Wechselbeziehungen; aber eben darum nicht voraus vor den Ideen, so daß diese vielmehr von der Psyche abhingen als sie von ihnen. Nur sind die Ideen wiederum auch nicht ohne diese Wechselbezüglichkeit, also nicht ohne eben das, was das Denken, ja das Bewußtsein überhaupt begründet; insofern dürfte sogar gesagt werden, sie sind ebensosehr „im“ Denken wie das Denken „in“ ihnen; so wie man sagt: die Dinge sind „in“ Beziehung zu einander. So aber würde doch höchstens von einer logischen Simultaneität von Seele und Ideen etwa gesprochen werden können, sicher nicht von einer Priorität der Seele vor den Ideen. Nur eben auch nicht von einem Sein der Ideen, das auf gar kein Bewußtsein, gar kein Denken Bezug hätte, schlechterdings außer ihm, in einem schlechthin außerpsychischen, also auch außervernünftigen Existenzbereich zu suchen wäre. Schließlich hat die ganze Frage nach dem Wo? der Ideen keinen Sinn, wenn nicht bloß der logische Ort gemeint ist. Ihr Sein liegt eben logisch oberhalb aller unterschiedlichen Existenz sei es psychischer oder außerpsychischer Ordnung, oberhalb jeder etwa zu denkenden Spaltung der Existenz in diese zwei Bereiche.

In gewisser Weise könnte man sagen, daß diese soeben als möglich angedeutete Auffassung vom Verhältnis der Seele zu den Ideen der von Malebranche nahekomme, der bekanntlich selbst Kant (in der Dissertation von 1770) fast geneigt ist, sich anzuschließen. Nur, wie Kant es dann doch „geratener“ findet sein Schifflein am sichern Ufer der

unserm Verstande zustehenden Erkenntnis zu halten, als aufs hohe Meer der Mystik sich hinauszugetrauen, so ziehe auch ich als Plato-Interpret es vor, mich an das sicher Erweisliche zu halten und die Verfolgung jener mystischen Linie in Plato solchen zu überlassen, die „weiser" sind als ich, d. h. denen Begründung und Rechenschaft weniger Bedürfnis ist als mir.

Möge man also die „Anamnesis" sich etwa nach jener Vorstellungsweise zurechtlegen, und sie so für etwas mehr als bewußte Einkleidung nehmen. Das „Sichbesinnen" wäre dann eben die Vertiefung des Bewußtseins, in der die allseitigen Beziehungen, die an sich in der Sache selbst liegen, eben deshalb ihm erkennbar werden, weil es gleichsam zurücktritt auf jene kontinuierliche Ebene der reinen Seinsbestimmungen, welche diese nicht bloß als mehr oder weniger isolierte Denkpunkte, auch nicht bloß unter einzelnen ihrer gegenseitigen Beziehungen, sondern in und mit der Unendlichkeit, der unendlichen Allheit ihrer allseitig beweglichen Wechselbeziehungen ursprünglich enthält. Diese Ebene würde dann zugleich das ursprüngliche, reine Bewußtsein darstellen, von welchem jedes beschränkte Sonderbewußtsein allemal nur gleichsam einen Ausschnitt, eine Einzelansicht unter einem beschränkenden „Gesichtspunkt" darstellen würde; wie etwa auch Leibniz es sich gedacht zu haben scheint, der sich ja wohl bewußt ist, der Ansicht des Malebranche nahezustehen und der auch, nicht minder als dieser, Platoniker sein will. So wäre die unmittelbare Gleichsetzung der Anamnesis mit dem Bewußtwerden der logischen Beziehungen (im Meno, Phaedo und Phaedrus) voll verständlich, ohne daß die erstere zur bloßen poetischen Metapher würde. Das aber überlasse ich, wie gesagt, — wenn es erlaubt ist, auch einmal in der Ironie zu platonisieren — solchen, die mehr verstehen als ich, und halte mich an das jedenfalls und für jeden Verständliche: daß der rein logische Sinn der Anamnesis, nach eben diesen deutlichsten Erklärungen Platos, die Erkenntnis der logischen Beziehungen ist, die zuletzt alles mit allem verknüpfen, durch Zurückleitung aller besonderen Aufstellungen des Denkens auf ihre letzten logischen Grundlagen, welche die „Ideen", eben nach ihrer bloß logischen Bedeutung, überhaupt nur bezeichnen.

Ich habe gelegentlich darauf hingewiesen, daß die jüngste Platoforschung (besonders einige französische Ge-

lehrte, wie Milhaud und Robin) mehr und mehr darauf hinausgekommen sind, der Relation in Platos Ideenwelt eine beherrschende Stellung zuzuerkennen. Unter diesem Gesichtspunkt ergäbe sich als Kern der Differenz zwischen Plato und Aristoteles, daß dem Aristoteles die Dinge vor den Relationen, dem Plato die Relationen vor den Dingen gelten. *Λόγος* bedeutet ja — wie ratio — von Anfang an auch Beziehung, Verhältnis. An den reinen Beziehungsbegriffen der Mathematik ist seine Bedeutung, wie schon den Pythagoreern, so besonders Plato klar geworden. Lotze mußte diese Lösung entgehen, weil in seiner Einteilung der Seinsbedeutungen die Relation nur als Relation voraus seiender Dinge oder geschehender Veränderungen, nicht aber nach ihrer reinen, ursprünglichen und selbständigen Bedeutung vorschwebte. Sonst hätte er erkennen müssen, daß der ganz allgemeine Sinn, den er im „Sein" der platonischen Ideen mit Recht sucht, aber mit Unrecht als den teleologischen des Geltens bestimmt, in Wahrheit, eben als rein logischer, in der Relation und nirgendwo anders zu suchen war. Das Verständnis der Philosophen hat sich dafür mehr und mehr erschlossen, seitdem die Vertiefung der Logik durch das gründliche Eingehen auf die neuere Entwicklung der Mathematik darauf geführt hat, überhaupt die Relation (besonders unter der mathematischen Form der Funktion) über die bloße Quantität und Qualität zu erheben, und seitdem ebenfalls die neuere Gestaltung der Naturwissenschaft mehr und mehr die dingliche Auffassung der letzten Faktoren der Natur zurückgedrängt hat gegen die funktionale, wie es besonders Ernst Cassirer in dem Buche „Substanzbegriff und Funktionsbegriff" umfassend und überzeugend begründet hat, und wie auch meine „Logischen Grundlagen" es durchzuführen versuchen. Es ist aber zu betonen, daß namentlich in der Untersuchung von Robin jene wichtige Wendung in der Plato-Interpretation erfolgt ist ohne jede Rücksicht auf diese veränderte Gedankeneinstellung der modernen Logik, durch eine rein philologische, aber eben gründlich philologische Untersuchung nicht Platos, sondern gerade der aristotelischen Darstellung und Kritik der platonischen Lehre. Übrigens begreift sich nun, weshalb fast immer Mathematiker es gewesen sind, die das tiefste Verständnis für Plato bewiesen haben. Denn Mathematik ist durchweg Wissenschaft von Beziehungen und von nichts sonst. Mathematiker erklären die Zahl als echte

platonische Idee, indem sie dabei diese, wie wenn sich das von selbst verstände, ganz in unserem rein logischen, nämlich eben im Beziehungssinne verstehen. Sie bestätigen uns zugleich vom Standpunkt ihrer Wissenschaft, daß die bis heute stichhaltige Theorie der Mathematik als rein logischer Wissenschaft bei Plato und nirgend sonst zu finden ist, der die zutreffende theoretische Vorstellung von ihr einfach deshalb haben mußte, weil er selbst das Entscheidendste getan hat, Mathematik zur Wissenschaft zu gestalten, indem er den logischen Sinn der mathematischen Methode zur Klarheit brachte. Das alles hat mit „Marburger Schule" nichts zu tun. Nur hat eben die Marburger Schule, solange sie besteht, sich um Mathematik bekümmert. Darum war sie vielleicht disponiert, von Platos, des „versuchten Mathematikers", philosophischem Geist (mit Kant zu reden) etwas mehr zu begreifen, als man bis dahin begriffen hatte.

Noch auf einen Punkt möchte zum Schluß hinzuweisen sein. Lotze ist, wie gesagt, über seinen richtigen ersten Ansatz deshalb nicht hinausgekommen, weil er nicht in der Relation den letzten Sinn der Idee erkannte, und dies, weil er glaubte, Plato habe die Elemente der von ihm entdeckten Ideenwelt einseitig in der Form isolierter Begriffe aufgefaßt, statt (wie er mit allem Grunde verlangt) zum Urteil und schließlich zum Gesetz (d. h. allgemeinen Relationsurteil) fortzuschreiten, welches allein der eigentlichen Absicht Platos selbst (die er wiederum richtig in der Begründung erkennt) genüge. Dies erklärt sich aber daraus, daß Lotze die spätere Entwicklung der platonischen Ideenlehre, über die erst die seitherige Platoforschung Licht gebracht hat, nicht genügend beachtet hat. Wir überzeugten uns, wie im Theaetet die Idee ganz und gar auf das Urteil, im Phaedo auf den Begründungszusammenhang der Urteile gestützt, ja einzig und allein dadurch interpretiert wird. Auf dieser Grundlage bleibt der „Staat" durchweg stehen; er ergänzt nur und vertieft die intern-wissenschaftliche, insbesondere mathematische Begründung, die im Bereiche der ὑπόθεσις verbleibt, durch den radikalen Rückgang zu einem Letztbegründenden, nicht weiter Begründeten, nämlich dem überwissenschaftlichen Begründungszusammenhange der reinen Logik. Im „Parmenides" sodann wird, zunächst in indirekter Form, der Beweis geführt, daß mit den isolierten Ideen ganz und gar nichts anzufangen ist, sondern eben auf ihre Beziehungen und zwar ihre allseitige Wechselbezüglichkeit

alles ankommt. Darauf fußend definiert dann Plato im „Sophisten“ geradezu das „Sein“ durch die Verknüpfung d. h. die logische Beziehung und zwar allseitige Wechselbeziehung der Grundbegriffe. Damit aber tritt nun ganz klar und offen die Relation an die Spitze aller logischen Erwägung. *Λόγος* ist ursprünglich gar nicht „Begriff“, sondern sinnvolle Rede, Sinn des Ausgesagten, also doch des Urteils; es ist zugleich Verhältnis, und zugleich Begründung. Die unbedingte Obenanstellung des Logischen bedeutet daher für Plato ganz natürlich, ganz aus dem Innersten des griechischen Sprachgefühls heraus, dies alles zugleich mit, und in immer wachsender Klarheit an erster Stelle dies, und nicht den bloßen Wortbegriff; wenngleich die Definition, von der seine frühsten Anläufe zur Logik den Ausgang nehmen, bis zuletzt ihre Rolle weiterspielt und (wie nicht zu bestreiten ist) jene andern, ungleich tiefer in den Kern der Sache dringenden Erwägungen etwas zu sehr in den Hintergrund drängt, sie nicht in ihrer ganzen Fruchtbarkeit sich entfalten läßt.

Übrigens ist nicht das der eigentliche Grund des Fehlers oder doch Mangels, daß die logische Form des Begriffs die Oberhand behält. Es gibt doch auch Begriffe von Relationen; mit Vorliebe erläutert Plato z. B. im Phaedo den Sinn der Idee an Beziehungsbegriffen wie Gleich, Größer, Kleiner. Es gibt ebenso Begriffe von Verhältnissen des Grundes zur Folge u. s. f. Die Form des Begriffs verträgt also in der Tat die Erweiterung auf alles, was überhaupt in logischen Bereich fällt. Der tiefere Mangel, und in der Tat nicht bloß ein Mangel, sondern ein Fehler der ursprünglichen Ideenlehre war vielmehr das Haften an den starren, unverrückbaren Begriffen, welches von den Eleaten her der griechischen Philosophie tief im Blute lag. Dennoch hat Plato — ein wahres logisches Heldenstück — im „Sophisten“ eben diesen konstitutionellen Fehler seiner bisherigen Logik selber erkannt und mit großartiger Offenheit aufgedeckt und berichtigt, indem er die starren Begriffe ausdrücklich aufgab und nicht bloß Beziehungen unter diesen überhaupt, sondern die Unendlichkeit ineinander übergehender Beziehungen als die wahre Grundlage alles Logischen erkannte. Daß diese schwerste, eben deshalb späte Einsicht zu ihrer vollen Durchführung nicht mehr gelangt ist, daß weder die Kosmologie noch die Staatslehre Platos zuletzt den antiken Finitismus wirklich überwindet, das ist die

Grenze, die diesem dennoch größten, weil schöpferischsten philosophischen Genius gesetzt war. Aber Philosophie ist zuletzt die Wissenschaft der Prinzipien; das Prinzip aber hat Plato erreicht und in einer Klarheit und Tiefe ausgesprochen, die in der ganzen Geschichte der Philosophie ihresgleichen sucht.

Hat man davon einmal etwas erkannt, so kann man nicht wohl umhin, die Art etwas kleinlich zu finden, wie man fort und fort an dem und jenem einzelnen Satz mäkelt und den, der mit der größten Freiheit stets seine eignen Formulierungen ironisiert und durch bessere und bessere zu ersetzen sich bemüht hat, durchaus auf seine Formeln festlegen möchte, um zu beweisen, daß er im Grunde weder sich selbst recht verstanden, noch uns etwas Sonderliches gelehrt habe. Man vermißt in solchem Gebahren ganz das Organ für den philosophischen Genius. Der „Genius“ ist vom Erzeugen benannt. Aber man sammelt die toten Erzeugnisse und müht sich, mit dem Seziermesser der logischen Analyse und einer falschen, von außen hineinstörenden Kritik nur immer mehr und mehr jeden Rest von Leben aus ihnen zu tilgen; statt in das ewig sich fortzeugende Leben des Gedankens, das bei keinem fertigen Erzeugnis stillsteht, in eignem lebendigem Mit- und Weiterdenken sich zu versetzen und so, befruchtet und befruchtend, es weiterzugeben in den gewaltigen Strom des Werdens, den wir die „Geschichte“ des menschlichen, des menschheitlichen Denkens nennen. So weist die Differenz über Sinn und Bedeutung der platonischen Philosophie zuletzt zurück auf eine tiefe Differenz der Auffassung der Geschichte des philosophischen Gedankens, der Geistesgeschichte überhaupt: Der Eine sieht in ihr einen Kirchhof, wo auf jedem Stein zu lesen steht: Gewesen — verwest! Der Andere sieht in ihr gerade die Auferweckung des Geistes, der lebt und lebendig macht; die Erkenntnis der ewig lebendigen Kräfte des Gedankens, die in seinen vergänglichen zeitlichen und individuellen Ausprägungen dennoch überall und immer, als echte platonische „Ideen“, gegenwärtig und wirksam sind.

Kritischer Nachtrag.

Nachdem in dem Vortrag nur einige der verbreitetsten Irrungen über den Sinn des „Seins“ der Ideen aufgedeckt werden konnten, möchte es angezeigt scheinen, auf die mancherlei Deutungen, sofern es zur Aufhellung der Sache dienlich sein kann, noch etwas mehr im besondern einzugehen. Es mag aber genügen, hauptsächlich eine jüngste Darstellung genauer zu prüfen, die vor andern den doppelten Vorzug hat, daß sie umfassender, als es zu geschehen pflegt, die Möglichkeiten der Interpretation ins Auge faßt, und daß sie sich nicht auf die Autorität des Aristoteles, sondern rein auf das stützen will, was bei Plato selbst vorliegt; nämlich die Darstellung von Heinrich Maier in dem Buche „Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung“ (Tübingen 1913), bes. S. 525—546.

Die Ideen sind nach Maier zunächst sehr vieles nicht. Sie sind (S. 529 f.) nicht — wie Aristoteles mißverstanden hat — gesonderte Existenzen; aber auch nicht — wie Aristoteles den Plato zu verbessern glaubt — den Dingen immanent. Sie sind ebensowenig immanent der Menschenseele, der göttlichen Vernunft oder irgendeinem überindividuellen allgemeinen Denken, an dem das menschliche nur partizipiert, wie Lutoslawski will. Ebenso fern liegt dem Gedankenkreise Platos irgendwelche Antizipation des erkenntnistheoretischen Idealismus; er ist weder Kantianer noch Neukantianer, er denkt unbefangen realistisch. Dies aber wiederum nicht im Sinne der Abbildtheorie. Er steht dem Idealismus immerhin um einen Schritt näher als Aristoteles, da allerdings nur der Nus die Ideen erfaßt. Doch sind sie darum nicht das „Nus-Immanente“, sondern Realitäten „an sich“, die das Denken nur „berührend“ ergreift. Zwar „geistige Größen“ müssen es wohl sein, sonst könnte nicht der Geist sie „berühren“. Aber eben an sich wirkliche; Wirklichkeiten, nicht bloß geltende Wahrheiten, wie Lotze will, der damit nur eine neue Absurdität an die Stelle einer andern, die er weginterpretieren will, setzt. Sie sind wahr, sofern ein wirkliches Sein in ihnen erkannt wird, aber nur Grund ihrer Wahrheit ist ihr An-sich-Sein, nicht bedeutet dies Sein die Geltung der Wahrheit.

Hiermit will nun auch schon gesagt sein, was die Ideen sind. Ganz leicht zwar ist es aus dem Gesagten nicht zu entnehmen. Ich z. B. könnte, bei gehöriger Interpretation, alles eben Gesagte unterschreiben, und doch lehnt Maier mit besonderer Schroffheit gerade meine Deutung der Ideen als gänzlich unmöglich ab.

Indessen ist soviel klar: die Ideen sollen Existenzen sein, und zwar nicht bloß subjektive, weder in einem individuellen noch in einem überindividuellen Bewußtseinsbereich. Nicht bloß subjektive; denn wie sie, als „geistige“ Größen, außer allem ursprünglichen Bezug zu einem (individuellen oder überindividuellen) Bewußtsein,

wie der menschliche Geist ihnen „wesensverwandt“ sein könnte, wenn sie (gegen die ausdrückliche Erklärung Platos selbst im „Sophisten“) an sich leblos, tot, bewußt- und vernunftlos gedacht werden sollten, das ließe sich freilich nicht verstehen. Und wenn sich Maier (S. 530[1]), zwar nicht ohne Andeutung eines leisen Zweifels, auf die Stelle des „Gastmahls“ beruft, wonach die Idee nicht irgendwo oder irgendwann, in oder an keinem existierenden Ding, aber auch nicht ein (besonderer) λόγος, eine (besondere) ἐπιστήμη sein soll, so liegt die Erwägung wahrlich nicht fern, dies τὶς fordre gradezu als Gegensatz: αὐτὸς ὁ λόγος, αὐτὴ ἡ ἐπιστήμη, was dann weiter, so wie bei Plato, von Anfang bis zuletzt, die Begriffe λόγος, ἐπιστήμη, ψυχή zu einander stehen, auf αὐτὴ ἡ ψυχή führt — Ausdrücke, die sämtlich von Plato anderwärts in der engsten möglichen Beziehung zur Idee gerade nach ihrer letzten Bedeutung auftreten. Aber immerhin in (wenn auch noch so ursprünglicher und radikaler) Beziehung, in einem Gegenüber zum Bewußtsein denkt Plato die Idee, nicht in ihm eingeschlossen, nicht als abhängige Bestimmung des Bewußtseins, nicht (nach Maiers Ausdrucksweise) ihm „immanent“. Also daß die Idee nur ein Accidens eines voraus gedachten Bewußtseins oder „Subjekts“ sei, will Maier abwehren. Die Verwahrung gegen eine „idealistische“ Deutung (unter die er die meinige subsumiert) hat wesentlich diesen Sinn, eine subjektivistische Interpretation fernzuhalten. Das ist nun voll berechtigt; nur ist es ein tatsächlicher Irrtum, daß die Marburger Schule, insbesondere ich, die Idee subjektivistisch deute. Darüber bedarf es nach allem im Vortrag Gesagten keines Wortes weiter, und so würde, wenn es mir nur um die Verteidigung meiner Position zu tun wäre, nichts weiter hinzuzusetzen sein.

Aber zur ferneren Klärung der Sache mag es nicht ohne Nutzen sein auf zwei Punkte noch einzugehen: auf die nähere Bestimmung der den Ideen zugeschriebenen Existenz, und auf das Verhältnis ihres „Seins“ zur Wahrheit.

Das Zweite läßt sich kürzer abmachen und sei darum vorausgenommen. Maier zeigt ausführlich gegen Lotze: die „kognitive“ Geltung des Urteils schließe eben das Sein ein; das objektiv gültige Urteil denke sein Objekt eo ipso als wirklich; das Sein der Sache begründe, daß das Urteil, welches dies Sein ausspricht, wahr ist, aber es bedeute darum nicht die Wahrheit des Urteils.

Hierbei muß man wissen, daß Maier „Urteil“ das jeweilige Vorkommnis eines Urteilens, das „Denkverhalten“ (S. 533 Anm., g. Schl.) nennt. Dann ist es freilich selbstverständlich, daß das Sein nicht im Urteil aufgeht. Es erscheint Maier geradezu lächerlich, das Urteil vom Urteilsakt scheiden zu wollen, z. B. wenn zwei dasselbe Urteil fällen, zu sagen, das Urteil sei eines, während der Urteilsakte zwei sind (S. 534 u.). — Hier liegt nun doch der Verdacht eines Mißverständnisses allzu nah. Ist es nicht etwas künstlich, zu sagen, das Urteil — das heißt doch wohl: der Sinn, der gedankliche Gehalt der Aussage, z. B, $1+1=2$ — sei nicht eines, sondern so vielfach wie das Vorkommnis daß jemand dies denkt? Maier aber mutet die erstere Ausdrucksweise „fast wie ein schlechter Scherz“ an, etwa wie wenn einer sagen würde, wenn verschiedene Personen das Matterhorn besteigen, seien zwar die Besteigungsakte mehrere, die Besteigung aber nur eine. Aber der Vergleich wäre sinnwidrig gewählt, wenn „Besteigung“ eben „Akt des Besteigens“ bedeuten sollte. Bedeutet es dagegen den Begriff, unter den das Tun der Verschiedenen fällt (wie in jedem Fall, wo man sagt,

daß zwei dasselbe tun), so ist es durchaus richtig, daß der Begriff einer, obwohl das Tun ein vielfaches sei. Übrigens liegt die Sache wesentlich anders bei der Aussage, daß mehrere, oder auch derselbe zu verschiedenen Malen, dasselbe denken. Nicht von dem Tun, dem Denken, wird dann die Identität behauptet, weder die numerische noch die begriffliche, sondern vom Gedachten; das Gedachte, z. B. daß das Matterhorn existiert, oder daß eine bestimmte Person zu bestimmter Zeit es bestiegen habe, sei eines (ein Sachverhalt), und nicht so vielfach wie das Vorkommnis oder „Verhalten", daß jemand dies denkt. Wäre das nicht, so entfiele überhaupt alles Denken von Existenz, oder von einem einmaligen Geschehnis, das eben seinem Begriff nach einfach und nicht vielfach ist; daß aber die Existenz, oder ein einmaliges Geschehen, nicht gedacht zu werden nötig hätte, um mit Sinn ausgesagt werden zu können, wird wenigstens ein Logiker nicht behaupten wollen.

In der Tat hat Maier das, worauf es hier ankommt, voraus schon anerkannt mit dem Satze, daß die „kognitive Geltung" das „Sein" einschließe. Denn es schließt damit doch auch die wesentlichen Bestimmungen dieses Seins ein, z. B. daß es einfach, nicht vielfach sei. Das aber würde vermutlich auch Lotze nicht in Abrede stellen; die „Geltung" bedeutet ihm gerade die Objektivierung (Logik § 314); nur nicht notwendig die zum „Sein" von Dingen; als Musterbeispiel geltender Wahrheiten nennt er wiederholt (§ 320, 321) „Gesetze", d. h. Sätze, die das allgemeine Bestehen von Beziehungen ausdrücken. Also „schließt" das Gelten von Wahrheiten in diesem Fall z. B. das Bestehen von Relationen, und so wohl allgemein das Sein im Sinne des wirklichen Stattfindens des Ausgesagten (sei es Existenz eines Dings, Geschehen einer Veränderung oder Obwalten einer Beziehung) „ein". Nur ist das „Gelten" des wahren Satzes nicht das Stattfinden des in ihm Ausgesprochenen; und auch daß dieses in jenem „eingeschlossen" liege, trifft nur im logischen Sinne zu, nicht aber im Sinne einer „Immanenz" im Denken, denn die Subjektivierung der Idee lehnt auch Lotze mit aller Entschiedenheit ab.

Allen Streit aber um die Meinung Lotzes beiseite gesetzt, sind wir mit Maier ja völlig darüber einig, daß dies beides: die „Wahrheit", die vom Urteil, der Erkenntnis, und das „Sein", das von der Sache, vom Gegenstande der Erkenntnis ausgesagt wird, wie sehr immer zusammengehörig und notwendig zusammenhängend, doch begrifflich streng auseinanderzuhalten ist, und daß nicht um das erste, sondern um das zweite es sich, unmittelbar wenigstens, bei dem „Sein" der platonischen Idee handelt. Es ist nicht zu definieren durch die Wahrheit des Urteils, obgleich es sie begründet und anders gar nicht als in wahren Urteilen auszusprechen ist. Im Urteil eben spricht das Sein sich aus, das war ja unsere erste Voraussetzung; der wir nur die nähere Bestimmung hinzuzufügen haben: in ihm spricht primär das Sein der Sache sich aus, nicht, oder nur als darin (im logischen Sinne) eingeschlossen („involviert"), die Wahrheit des Urteils über die Sache, denn gewiß will das Urteil über die Sache, als Urteil, wahr sein.

Die gewichtigere Frage aber ist die andere: welches Sein ist es, das Plato als das der Idee bezeichnet? Nach Maier ist es Existenz; weiterhin: Existenz plus Essenz; Existenz aber in erster Linie. Nicht zwar Existenz des Einzeldings; auch nicht eine den Einzeldingen immanent gedachte Existenz des Allgemeinen; ebenso wenig aber eine von diesen gesonderte; sondern eine Existenz des Allgemeinen, der

vielmehr die der Einzeldinge immanent ist. — Aber wie soll man das verstehen? Wie soll man eine Existenz sich denken, die nicht irgendwo irgendwann ist, auch nicht — wenn etwa das Irgendwo und Irgendwann nur einem, dem äußeren Existenzbereich angehören soll — in einem inneren Existenzbereich des Denkens, des Bewußtseins — doch aber Existenz, was, als „Dasein", doch, wenn nicht Irgendwo-irgendwann-sein, dann das Auftreten wenigstens in einem Analogon des Wo und Wann, einer Stellordnung irgendwie analog der des Raumes und der Zeit besagt?

Um hier etwas mehr Klarheit zu erreichen, frage man sich: welches „Sein" ist es denn, das eine solche Stellanweisung, eine solche „Zuordnung" zu einem wie immer zu definierenden Stellensystem nach Art des Raumes und der Zeit (wenn nicht eben zu diesen selbst) erfordert? Offenbar das Sein des Einzelnen, welches eben nur so in seiner Einzelnheit („Individuation") sich fassen und bestimmen läßt. Dem Sein des Einzelnen aber wird nun doch das Sein der Ideen von Plato gerade entgegengestellt und durch alle jene negativen Bestimmungen: nicht irgendwo, nicht irgendwann etc., so bestimmt wie möglich von ihm geschieden. Das Sein der Ideen ist also jedenfalls nicht ein Sein des Einzelnen, weder einzelner Dinge, die dasind, noch einzelner Ereignisse, die geschehen, noch bestimmter Relationen voraus gegebener daseiender Dinge oder geschehender Ereignisse. Das aristotelische Mißverständnis des *χωρισμός* der Ideen ist am sichersten darin zu fassen: es meint nicht bloß Sonderung überhaupt, das könnte auch die begriffliche sein, die Aristoteles zu bekämpfen keinen Anlaß gehabt hätte, da er sie selbst behauptet; sondern es meint die Setzung als ein neues Einzelnes, mit dem die Existenz — die einzige, die Aristoteles anerkennt: die der Einzeldinge (denen die Geschehnisse und Relationen bloß inhärieren) ohne Not und Nutzen verdoppelt sei. Soll also das Sein der Idee überhaupt noch etwas Verständliches bedeuten, so muß es ein solches Sein bedeuten, wie es mit Sinn vom Allgemeinen, grade im Unterschied vom Einzelnen, ausgesagt werden kann.

Und hier nun kommt uns Maier einen großen Schritt entgegen, indem er sich zuletzt doch nicht dabei beruhigt, Plato eine bare Absurdität behaupten zu lassen, oder auch ganz in Zweifel zu lassen, was er sich unter dem Sein der Ideen gedacht haben möge, sondern anerkennt, daß, wenn er sich das Allgemeine als ein „Reales" gedacht habe, er damit etwas Richtiges insofern gedacht habe, als die Denkkategorie des begrifflich Allgemeinen als Seinskategorie in der Tat anerkannt werden müsse (S. 537 Anm.). Nur hätte Plato unterscheiden sollen zwischen „Wirklichkeit" der Begriffsobjekte und „Existenz" der konkreten Objekte. Zwar auch mit dieser bloßen Unterscheidung sei noch nicht alles getan; „mit dem Problem, den Objektcharakter der Begriffe, die ihrerseits Objektbegriffe sind, zu fassen, ringen wir noch."

Man lernt aus dem Fall, wie eine schöne Sache es doch um den Wortstreit ist. Da verficht man zehn starke Seiten lang mit vielen und subtilen Erwägungen, daß Plato unter dem Sein der Ideen durchaus nichts anders als „Existenz" gemeint haben könne, um endlich zu erklären: im Grunde habe er — nicht Existenz gemeint, die ja nur von konkreten Einzeldingen auszusagen sei, sondern eine davon verschiedene „Wirklichkeit" des Allgemeinen; mit deren Behauptung er, nach der Entdeckung der neueren Philosophie, im Gegensatz zu „früher herr-

schend gewesenen nominalistischen Tendenzen", im Grunde sogar rechthabe!

Die Meinung ist offenbar: Plato habe sich eben den Unterschied nicht klar gemacht zwischen „Wirklichkeit" oder „objektiver Realität" des Allgemeinen und „Existenz" des Einzelnen. — Nicht klar gemacht — da er doch von Anfang bis zuletzt nichts so sehr wie diesen Unterschied betont und auf alle nur erdenkliche Weise einzuschärfen sich bemüht?

Woraus schließt man denn, daß Plato über diesen Unterschied im Unklaren gewesen sei? Aus dem — vermeintlich — mehrsinnigen Gebrauch des Wortes οὐσία. Aber erstens wäre es gerade nichts Unerhörtes, daß ein Wort mehrsinnig gebraucht wäre, ohne daß darum seine verschiedenen Bedeutungen durcheinandergeworfen würden. So reden die Mathematiker fort und fort von „Existenz" ihrer Begriffe (des Irrationalen, des Imaginären usw.), ohne daß sie je dadurch in Gefahr kämen, sie mit einem Dasein wie der Sinnendinge zu verwechseln. Dann aber: bedeutet οὐσία überhaupt, und gar primär, Dasein von Einzeldingen? Ich suche vergeblich nach einem einzigen Beleg für diese Bedeutung des Wortes in der ganzen griechischen Philosophie bis Aristoteles Bei diesem bedeutet οὐσία bekanntlich an erster Stelle das τί ἦν εἶναι, die Wesenheit oder die „Form"; an zweiter den Stoff, und erst an dritter die Resultante aus beiden, das Einzelding, aber eben wesentlich seiner Form nach, in Ableitung also von dieser ursprünglichsten, ausdrücklich stets als primär betonten und festgehaltenen Bedeutung. Die Wurzel dieser Unterscheidungen liegt bekanntlich nirgends anders als in Plato (Phaedo und Philebus). Doch ist man hier auf einen bloßen Rückschluß von Aristoteles auf Plato nicht angewiesen; die Sache liegt ganz klar bei Plato selbst. Nämlich es gibt im ganzen Plato keine Stelle, wo οὐσία von der Existenz des Einzeldings gebraucht würde. Bedeuten kann es den Seinsbestand (das aristotelische τί ἦν εἶναι) auch des Einzelnen, aber eben sofern dieser zurückgeführt wird auf das zugrundeliegende „Sein" des Allgemeinen, der Idee. Es gibt eben nach Plato gar kein Sein des Einzelnen, das nicht aus dem allein ursprünglichen „Sein" des Allgemeinen geflossen und in ihm gegründet wäre. Das ist, was Maier mit dem allerdings nicht glücklichen (Zellerschen) Ausdruck der „Immanenz" des Einzelnen im Allgemeinen (nicht des Allgemeinen im Einzelnen) bezeichnet. Also bedeutet die οὐσία für Plato nicht etwa ursprünglich und primär die Existenz der Einzeldinge, und erst hinterher, in unvorsichtiger, gleichsam fahrlässiger Übertragung das (vielmehr stets davon strengstens unterschiedene) Sein des Allgemeinen, sondern es bedeutet primär, was Maier als „Wirklichkeit" oder „Realität" von „Existenz" unterscheidet und eben aufs Allgemeine, nicht aufs Einzelne bezieht.[1])

1) R. Hirzel (*Οὐσία*, Philologus LXXII 42 ff.) untersucht die Entwicklung der philosophischen Bedeutung von οὐσία (Substanz, Wesen) aus der vulgären (Besitz). Er neigt dazu, auch bei jener eigentlich immer den Dativus possessivus hinzuzudenken, und erklärt daraus die bekannte Dativverbindung des εἶναι im begrifflichen Sinn bei Aristoteles: das εἶναι αὐτῷ meint das, was dem Gegenstand zugehört, zukommt (ὑπάρχει); die Eigenschaft, Eigenheit, das Eigentümliche des Gegenstandes ist, in übertragenem Sinne, sein „Eigentum". Jedenfalls

Worauf es aber wesentlich hierbei ankommt, ist, daß dem, in welchem Sinne immer auszusagenden „Sein" des Einzelnen stets ein Sein des Allgemeinen zugrunde liegt; daß nicht aus irgendeiner Mehrheit von Einzelfällen eine Allheit erst resultiert, sondern das Einzelne in seinem (wie immer verstandenen) Seinsbestand einzig bestimmt sein kann unter einem Allgemeinen, z. B. als Eines unter dem Begriff des Einen, als einem Andern Gleiches unter dem Begriff des Gleichen u. s. f. Zugegeben daß Plato den modernen Begriff des „Gesetzes" nicht kennt, so hindert dies nicht zu behaupten, daß, falls er ihn gekannt hätte, er sich ihm ohne weiteres unter seinen Begriff der „Idee" subsumiert haben würde; daß er eben das „Sein" der Ideen nicht anders verstanden habe, als der Bestand eines Gesetzes von uns verstanden wird und überhaupt nur zu verstehen ist, nämlich so daß unter ihm allein der Einzelfall (z. B. der Attraktion) bestimmt ist, nicht aber aus irgendeiner Summe zuvor gegebener Einzelfälle das Gesetz resultiert. War es nun auch nicht, oder wenigstens nicht allgemein und primär, das Allgemeine der Relation, das Plato im Sinne hat, jedenfalls doch bliebe es das Allgemeine überhaupt und zwar als zugrundeliegend dem Einzelnen und durch sein „Sein" alles „Sein" des Einzelnen erst (nicht bloß „für uns", sondern „an sich") begründend. Nenne man dies nun, wie immer, nenne man es „Wirklichkeit", „Realität", nicht „Existenz", so sind „Wirklichkeit" und „Realität" nicht nur ebensogut sondern noch eher zutreffende Wiedergaben von οὐσία wie Existenz, da diese mit dem Wort direkt und eigentlich, wie gesagt, niemals von Plato oder sonst in der griechischen Philosophie bezeichnet worden ist. Erweislich und unbestritten ist doch die Definition von Allgemeinbegriffen (für die schon im „Protagoras" und „Enthyphro" οὐσία, für deren Objekt im „Charmides" ὄν gebraucht wird) der Ausgang aller platonischen Erwägungen, die zur Idee führen.

Verhält es sich aber so, so ist auch der Vorwurf schwer zu verstehen, daß Plato dem Sein der Ideen in einem unberechtigten Sinne „Selbständigkeit" zugeschrieben habe. Da Maier den aristotelischen Vorwurf des χωρισμός nicht für begründet hält, welche andere „Selbstständigkeit" bleibt dann übrig, als der Charakter des logisch Fundamentalen, des Begründenden? Auf Begründung und nichts andres geht die ganze „Methode" der Ideen aus; um der Begründung willen (des λόγον διδόναι) ist sie überhaupt nur aufgestellt; als begründend ist die Idee „selbständig"; darum aber nicht außer Bezug auf das Zubegründende, zuletzt das Einzelne. Daß Plato zuletzt eben dieses durch die Idee hat begründen wollen, leugnet schließlich auch Maier nicht, wenngleich er der Ansicht ist, daß er in dieser Richtung nichts Haltbares erreicht habe. Ich bin auch darüber andrer Meinung, für die gegenwärtige Feststellung aber genügt das prinzipielle Zugeständnis, daß doch die Idee hat begründend sein wollen für das Sein der Einzeldinge. So ist doch, in bestimmten Grenzen, grundsätzliche Übereinstimmung erzielt und gerade unsere Deutung im ersten und fundamentalen Punkte gerechtfertigt.

Daß die Übereinstimmung nicht weiter reicht und auch soweit nur schwer zu erreichen war, daran ist hauptsächlich ein Umstand schuld: Maier sieht die wesentliche, fast die alleinige Grundlage der

---

ist οὐσία schon im Vulgärsinn nicht „Dasein", sondern was da ist, der Bestand (Besitzstand), nicht daß, sondern worin der Besitz besteht.

Ideenlehre in den Bedeutungen der Sprachwörter. „Soviel Wörter und Wortbedeutungen, soviel Ideen", sagt er gradezu (S. 528), unter Berufung auf Staat X, 596 A: „Wir sind ja wohl gewohnt, je ein einzelnes Eidos zu setzen für alles, dem wir denselben Namen beilegen." — Es ist merkwürdig, wie Maier, nachdem er selbst den „Realismus" Platos gegenüber dem Nominalismus betont hat, dies dennoch hat mißverstehen können. Da Worte einen Sinn ausdrücken wollen, wäre es gewiß das Ideal, daß jedem Wort ein Sinn, jedem Sinn ein Wort entspräche. Aber davon himmelweit verschieden ist die Meinung, daß in den Benennungen einer gegebenen Sprache die Begriffe vorlägen oder aus ihnen zu gewinnen seien. Warum, muß ich nochmals fragen, gibt sich Plato solche Mühe, nur einige wenige reine Begriffe festzulegen, wenn sie aus den Wörtern der Sprache einfach abzulesen waren? Zwar in den frühen, populären, sokratisierenden Gesprächen wird vielfach von Sprachbegriffen nach ihrer gewöhnlich verstandenen Bedeutung ausgegangen; aber das Ergebnis ihrer Prüfung ist stets, daß der gegebene Wortsinn ungewiß und schwankend ist und, sobald man ihn sich klar zu machen und konsequent festzuhalten versucht, in offenen Widerspruch führt. In allgemeiner und gründlicher Deduktion aber wird im Kratylus gegen den Nominalismus des Antisthenes gezeigt, daß überhaupt nicht aus den Wörtern die Begriffe zu lernen sind, ebenso wie man nicht aus dem Bilde die Sache, sondern aus der Sache das Bild erkennt; daß die Wortbedeutung, selbst der sinnlich-empirischen Welt angehörig, mit allem Sinnlich-Empirischen dem Strudel des Werdens anheimfällt, der Begriff also, der doch fest sein soll, aus dem Wort unmöglich zu entnehmen ist. Auch sonst finden sich gelegentliche Betrachtungen genug (z. B. Phaedo 103 E), welche ganz deutlich zeigen, daß die Benennung sich nach dem Begriff richten, nicht aus den durch die Sprache gegebenen Benennungen die Begriffe geschöpft werden sollen.

Das gehört aber nur zu den allerersten Vorerwägungen der platonischen Logik. In ihrer weiteren Entwicklung bleibt sie, wie gezeigt wurde, überhaupt nicht beim Begriff stehen, sondern schreitet fort zum Urteil und zum Begründungszusammenhang der Urteile; sie läßt schließlich, in der tieferen Durcharbeitung dieses Begründungszusammenhanges, die festliegenden Einzelbegriffe ganz hinter sich und erhebt sich zu dem kühnen Gedanken eines idealen Kontinuums variabler Beziehungen, die allenfalls in einer erst neu zu schaffenden Mathematik der Qualitäten, aber entfernt nicht in den Wortbedeutungen einer gegebenen Sprache ihren zutreffenden Ausdruck finden würden; ein Gedanke, zu dessen Ausführung freilich die äußerst beschränkten Mittel damaliger Wissenschaft auch nicht entfernt zulangten; wir sind diesem Ideal heute ein gut Stück näher gekommen, ihre vollständige Realisierung aber mag wohl noch Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende erfordern. Aber die Aufgabe der Philosophie ist nicht Wissenschaft, sondern die logische Grundlegung der Wissenschaft. Dieser hat Plato die Wege gewiesen, deren Gangbarkeit wir eigentlich eben erst zu erproben begonnen haben, nachdem die Wissenschaft inzwischen eine Entwicklung genommen hat, die den Forderungen jener tiefsten Logik etwas mehr gerecht wird. —

Das Entscheidende bleibt immer, ob man Platos Ideenlehre als Logik, als logische Grundlegung von Wissenschaft anerkennt, oder in ihr eine metaphysische „Hypothese" sieht, die allenfalls neben anderm auch für die Logik einigen Gewinn abwerfen soll. Wenn die

Plato-Auffassung der „Marburger Schule“ auf eine eigentümliche Bedeutung Anspruch erheben kann, dann nur unter diesem Gesichtspunkt. Denn dies und nichts andres besagt H. Cohens Entdeckung der Idee als „Hypothesis“. Das heißt nicht: als „Arbeitshypothese“, die, direkt unerweislich, eine relativ hohe Wahrscheinlichkeit gewinne durch den indirekten Beweis, daß durch sie allein ein exakt-wissenschaftliches Arbeiten möglich wird; sondern als eine solche letzte „Voraussetzung“, ohne die es überhaupt kein Denken, kein Sein des Denkens gibt, die daher allem Denken, sofern es doch Denken des Seins sein will, schlechthin notwendig gilt.

Diesen Sinn der Idee als Hypothesis verkennt wie die meisten, so auch eine andere neueste Darstellung, auf die, wegen der entscheidenden Wichtigkeit gerade dieses Punktes, zum Schluß noch einzugehen ist: die von Max Pohlenz in dem als Ganzes höchst schätzbaren Buche „Aus Platos Werdezeit. Philologische Untersuchungen“ (Berlin, 1913), S. 318 ff.

Das Fundament unserer Auffassung bildet die große Erörterung des Phaedo (von p. 96 ab) über die möglichen „Wege“ der Forschung nach dem „Grunde“, der *αἰτία*, des Werdens und Vergehens. Nicht der Zustand A eines Dings im Momente 1 ist je der „Grund“ für den Zustand B = non A im Momente 2. Dabei fehlte jeder logische Zusammenhang, und es ergäbe sich vielfältiger Widerspruch, indem bald dasselbe Grund für Entgegengesetztes, bald Entgegengesetztes Grund desselben sein würde. Begründung ist überhaupt nichts, das sinnlich an den sinnlich gegebenen Dingen (*ὄντα*, *πράγματα*) sich darstellen könnte; sondern da der Grund etwas Logisches sein muß (man erinnert sich, wie nahe der *λόγος* der *αἰτία*, die ratio der causa steht; daß *λόγον διδόναι* heißt: Grund angeben), so ist, hier besonders, die Wahrheit von dem, was „ist“, in den *λόγοι* allein und ursprünglich zu suchen. Die *ὄντα* (*πράγματα*, *ἔργα*) sind, eben logisch, durchaus das Sekundäre, die *λόγοι* das Primäre (99 D — 100 A, s. o. S. 19 f.). Auf solchem Wege also ist vorzugehen: indem man jeweils zugrundelegt den *λόγος*, der in der Prüfung sich als der stärkste erweist (*ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἄν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι*), und dann, was mit diesem einstimmig sich ergibt, setzt (*τίθημι*) als wahr, was nicht, als nicht wahr, in Hinsicht des Grundes (des Werdens und Vergehens) wie auch alles andern.

Hiermit ist klar und entscheidend ausgesprochen: es gibt keine Wahrheit und Nichtwahrheit überhaupt irgendwelcher Aussage über ein „Sein“, als unter Zugrundelegung eines *λόγος*. Hinsichtlich dieses Prinzips jedenfalls kann von keiner mehr oder minder wahrscheinlichen „Annahme“ geredet werden, die man die Wahl hätte zu machen oder nicht. Sondern, als einzig mögliche, irgendwelche Aussage über ein „Sein“ überhaupt nur ermöglichende, hat diese allgemeine Voraussetzung „Notwendigkeit“ im strengsten Sinne des „Nichtandersseinkönnens“.

Solche zugrundezulegende *λόγοι* nun, die durch die durchgängige Übereinstimmung in den Ableitungen (*ὁρμηθέντα*) sich bewähren müssen, sind, nach der ganzen, als Erklärung und Durchführung des eben aufgestellten Prinzips nun folgenden Ausführung (100 B ff.), die *εἴδη*, und nur sie. Es ist also ein jedes *εἶδος* zu setzen, sofern und demgemäß wie seine Voraussetzung in den Konsequenzen sich durchgängig bewährt, nicht zu setzen (bezw. zu berichtigen), sofern nicht; das Eidos überhaupt aber zu setzen oder nicht, bleibt nicht irgendwelchem

Belieben anheimgegeben, sondern es ist notwendig zu setzen, sofern überhaupt ein *λόγος*, eine sinnvolle Aussage — überhaupt ein *εἶναι*, ein Sein des Ausgesagten stattfinden soll. Das *εἶδος τῆς αἰτίας ὃ πεπραγμάτευμαι* (100 B) ist die Setzung des Eidos überhaupt. Hinsichtlich der bestimmten Setzung eines Eidos (des Guten, des Großen usw.) kann von einem Gradunterschied (*ἥτις .. βελτίστη φαίνοιτο* 101 D, wie *ἐρρωμενέστατον* 100 A) die Rede sein. Aber diese einzelne Setzung ist eben nur ein Beispiel des allgemeinen Verfahrens, eben des *εἶδος τῆς αἰτίας ὃ πεπραγμάτευμαι*, des *δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι* (99 D), oder des *τρόπος τῆς μεθόδου* (97 B). Dieses stellt nicht mehr einen Versuch vor, den man etwa auch unterlassen dürfte, sondern es ist der einzige überhaupt mögliche Weg zu einer gegründeten Aussage über etwas, das ist, es sei *εἶδος* oder *μεταλαμβάνον*, *ὑπόθεσις* oder *ὁρμηθέν*, zu gelangen. Und so ist das allgemeine Verhältnis von *εἶδος* und *μετέχον* und alles darauf Beruhende nicht zufolge einer bloßen „Arbeitshypothese" angenommen, sondern ist überhaupt der Ausdruck der Art, wie allein eine Aussage über die *ὄντα* (*πράγματα*, *ἔργα*), über irgendeinen Gegenstand „möglicher Erfahrung", begründbar ist. Das ist das *ἀσφαλέστατον*, in nicht bloß komparativem Sinn (wie es 100 D allenfalls noch verstanden werden mag), sondern das *ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως* (101 D), das jedenfalls Gewisse, auf das gestützt man „nicht fürchten darf zu fallen", und welches all die andern vielleicht „gelehrten", aber eben dieser innern Festigkeit entbehrenden „Antworten" (d. h. versuchten Rechenschaftsablegungen) überflüssig macht. So wäre, nach Parm. 135 CD, mit der Preisgabe der *εἴδη* alle Möglichkeit der Unterredung (*δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι* = Dialektik) d. h. eines logischen Verfahrens überhaupt und damit alles Philosophieren dahin, entginge uns alle Wahrheit. So würde nach Soph. 259 E die Preisgabe der Verflechtung der *εἴδη* (also vollends die der *εἴδη* selbst) die absolute Vernichtung alles Logischen (*τελεωτάτη πάντων λόγων ἀφάνισις*) bedeuten, denn in dieser Verflechtung besteht überhaupt der Logos, nur durch sie ist er überhaupt möglich, *γέγονεν ἡμῖν*, sie ist der Ursprung alles *λόγος*, aller denkgemäßen Aussage. Nur wer nicht begriffen hat, was das *εἶδος* für Plato überhaupt bedeutet und warum es aufgestellt wird, kann bezüglich seiner von einer Hypothese reden, im Sinne einer „Annahme", die man zu machen, oder auch unterlassen könnte. *Ὑπόθεσις* bedeutet, bloß für sich, ohne Rücksicht auf den besonderen Fall der Anwendung, freilich nur Voraussetzung, „Prämisse" überhaupt, daher ebensowohl die relative, so oder anders setzbare Prämisse zu bestimmten Konklusionen, wie die absolute Voraussetzung alles Folgerns, ja aller Möglichkeit eines Denkens überhaupt. Hypothesis in diesem absoluten Sinne ist die Voraussetzung der *εἴδη*, dagegen nicht die der Anamnesis. Dies beides sind also nicht „Annahmen" gleicher Art, die sich gegenseitig stützen (Pohlenz S. 321 f., 415). Von gegenseitiger Stützung ist in der Tat an keiner Stelle im Phaedo die Rede, sondern die Voraussetzung der Ideen ist die jedenfalls feststehende Grundvoraussetzung, und nur durch die gute Übereinstimmung mit dieser soll die Voraussetzung der Anamnesis gestützt werden (76 E — 77 A, 92 D; vgl. oben S. 22 ff.). Ganz klar aber wird der absolute Sinn der Idee als Hypothesis im „Staat" (bes. 509—511), welcher einen entschlossenen „Schnitt" macht zwischen dem Bereiche der Wissenschaft, selbst der exaktesten, der Mathematik, als dem der „Hypothesis" (eben im relativen Sinne), und dem der reinen Logik als dem des *ἀνυπόθετον*,

der nicht mehr bloß voraussetzlich geltenden letzten Voraussetzung des (reinen) Denkens und des in diesem gesetzten (reinen) Seins, der wahren ἀρχαί, bis zurück zur letzten, τοῦ παντὸς ἀρχή (511 B), der gegenüber die zuletzt unbegründeten ὑποθέσεις der Wissenschaften eben nicht wahre „Anfänge", sondern bloße Sprungbretter sind, um zum wahren Anfang erst sich zu erheben. Dabei wird aber die „Methode" der Begründung überhaupt keineswegs verlassen, sondern gerade erst in Vollständigkeit durchgeführt, indem der „Gang abwärts" zu den jeweils zu begründenden Einzelsätzen des einzelnen Wissenschaftsbereichs (καθ' ἑκάστην μέθοδον 510C) ergänzt wird durch den Gang aufwärts, der kein andres Ziel mehr hat, als das Prinzip „selbst" der Methode „selbst", und darum ausschließlich in reinen εἴδη sich vollziehen muß (511 B). Hiernach entsprechen die vielen (relativen) ὑποθέσεις oder ἀρχαί dem ἀνυπόθετον als der (τοῦ παντὸς) ἀρχή so wie die vielen relativen λόγοι (Denksetzungen) dem αὐτὸς ὁ λόγος. Die Idee selbst zur so oder anders wählbaren „Arbeitshypothese" herabsetzen, heißt an diesem fundamentalen Unterschied vorbeisehn, heißt der Logik Platos den Kopf abschneiden.

Im übrigen ist bemerkenswert, daß auch Pohlenz (ebenso wie Maier) die Auffassung der Idee als eines „Sonderdings neben den sinnlichen Einzeldingen" bestimmt preisgibt (S. 323). Nur daß unsern Allgemeinbegriffen „objektiv etwas entsprechen" müsse, nehme Plato allerdings an; zu einer näheren Auskunft über die Natur dieses „etwas" halte er sich nicht verpflichtet, indem er an der logischen Leistung dieser Voraussetzung für die Begründung von Wissenschaft sich genügen lasse. Auf die aristotelische, von Zeller und der ganzen Schar seiner nächsten Nachfolger arglos übernommene Ansicht von den zwei Welten von Dingen (Sinnendingen und Ideendingen) ist in den letzten zehn Jahren kein ernstlich zu nennender Platoforscher mehr zurückgekommen. Das darf wohl als ein Symptom des allmählichen Durchdringens einer dem logischen Sinn der Ideenlehre mehr gerecht werdenden Auffassung begrüßt werden. Gerade Pohlenz, obgleich Philologe, hat in vielem die logische Bedeutung dieser Lehre gut bemerkt; wenngleich er, infolge des soeben aufgedeckten Irrtums über das Verhältnis der beiden „Hypothesen" der Ideen und der Anamnesis, von der Verquickung des Logischen mit dem Mystischen in Plato noch eine viel zu weitgehende Vorstellung hat. Daß hinsichtlich dieses zweiten Faktors allerdings nicht eine „gerade Bahn der Entwicklung" von Sokrates zu Plato führt, habe ich nie geleugnet, sondern (z. B. an eben der Stelle, wo Pohlenz, S. 310, es verkannt findet: Platos Ideenlehre S. 35ff.) ausdrücklich betont.

Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Ferner erscheinen seit kurzem in unserem Verlage:

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE

VERÖFFENTLICHT VON DER KANTGESELLSCHAFT.

Diese Sammlung geht hervor aus Vorträgen, die in der Kantgesellschaft gehalten werden. An dieser Vortragsveranstaltung werden sich die Führer der verschiedenen Standpunkte der zeitgenössischen Philosophie beteiligen, und es findet keine andere Themenbeschränkung statt als die durch den wissenschaftlichen Charakter des ganzen Unternehmens gegebene. So wird die Sammlung nicht in einseitiger Weise eine bestimmte Richtung vertreten, sie wird vielmehr im Laufe ihrer Entwicklung ein abgerundetes und umfassendes Bild der gesamten gegenwärtigen Philosophie in allen ihren Strömungen und Schattierungen bieten. Der Preis für das einzelne Heft soll in der Regel Mk. 1.— nicht übersteigen.

Außer dem vorliegenden sind bis jetzt erschienen:

Heft 1/2. Das Realitätsproblem von Dr. Max Frischeisen-Köhler, Privatdozent a. d. Univ. Berlin.
Gr. 8°. 98 Seiten. Mk. 2.—.

„ 3. Denkmittel der Mathematik im Dienst der exakten Darstellung erkenntniskritischer Probleme von Dr. F. Kuntze, Privatdozent a. d. Univ. Berlin. Gr. 8°. 31 Seiten. Mk. 1.—.

„ 4. Einleitung in die Grundfragen der Ästhetik von Obergeneralarzt Professor Dr. Berthold Kern.
Gr. 8°. 36 Seiten. Mk. 1.—.

Weitere Vorträge stehen in Aussicht, bezw. sind zugesagt von: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Alois Riehl-Berlin. — Prof. Dr. Bruno Bauch-Jena. — Prof. Dr. Max Dessoir-Berlin. — Prof. Dr. Edmund Husserl-Göttingen. — Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Rudolf Stammler-Halle. — Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Adolf Lasson-Berlin. — Prof. Dr. Emil Lask-Heidelberg. — Privatdozent Dr. O. Braun-Münster. — Oberlehrer Dr. Albert Görland-Hamburg. — Oberlehrer Dr. Artur Buchenau-Charlottenburg.

Neudrucke seltener philosophischer Werke.

Herausg. von der Kantgesellschaft.

Mit der Veröffentlichung von „Neudrucken“ seltener philosophischer Werke erweitert die Kantgesellschaft den Kreis ihrer Aufgaben und ihrer literarischen Unternehmungen. Diese auf eine Anregung von Prof. Dr. Menzer in Halle zurückgehende Veranstaltung erstreckt sich auf solche Schriften, die in die Entwicklung des Geisteslebens der beiden letzten Jahrhunderte in bedeutsamer Weise eingegriffen haben und die trotz ihrer Unentbehrlichkeit aus dem Buchhandel verschwunden sind. Eine besondere, aber doch nicht einseitige Berücksichtigung sollen dabei Werke, Kommentare und Kritiken erfahren, die zur Philosophie Kants in Beziehung stehen.

Da diese Neudrucke nach Möglichkeit von jeder Modernisierung absehen und ein möglichst getreues Bild der Originiale bieten sollen, so werden sie auch, abgesehen von ihrem Wert für die Philosophie, einen bedeutenden kulturgeschichtlichen Reiz besitzen und ferner für die Sprachforschung von Belang sein, da sie dieser eine Reihe interessanter Quellen leicht zugänglich machen.

Erschienen sind bis jetzt:

Band I: G. E. Schulze's *Aenesidemus*. Besorgt von Dr. A. Liebert. Gr. 8°. XVIII, 351 Seiten. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—.

Band II: Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*; Eine kritische Abhandlung. Bes. von Prof. Br. Bauch. Gr. 8°. XVI, 240 Seiten. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Band III: Salomon Maimons *Versuch einer neuen Logik*; Bes. von Dr. B. C. Engel. Gr. 8°. XL, 448 Seiten. Mk. 7.50, geb. Mk. 8.50.

Band IV: Joh. Nic. Tetens, *Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* u.: *Über die allgemeine spekulativische Philosophie*, I. Band: Bes. von Prof. Dr. W. Uebele. Mit einem Bildnis. Gr. 8°. VI, 72 u. XLI, 779 Seiten. Mk. 16.—, geb. Mk. 17.50.

Den einzelnen Bänden werden am Schlusse Anmerkungen beigegeben, die neben anderen eine kurze Übersicht über das Leben, den Bildungsgang und die Schriften des Autors bringen.

Bestellungen auf diese wichtige Sammlung werden von jeder Buchhandlung angenommen und ausgeführt.

Berlin W., im Herbst 1913. Reuther & Reichard.

Kantgesellschaft.

Vorstand: **Meyer,** Dr. med. h. c., Geh. Oberreg.-Rat, Kurator der Univ. Halle.

Übrige Mitglieder des Verwaltungs-Ausschusses:

Menzer, Dr., Professor an der Universität Halle.
Krueger, Dr., Professor an der Universität Halle.
Stammler, Dr. jur. et phil. (h. c.), Professor, Geh. Justizrat.
Gerhard, Dr., Direktor d. Univ.-Bibliothek, Geh. Reg.-Rat.
von Kern, Dr. med. et phil. (h. c.), Professor, Obergeneralarzt.
Lehmann, Dr. (h. c.), Geh. Kommerzienrat.
Vaihinger, Dr., Professor, Geh. Reg.-Rat, Geschäftsführer.
Liebert, Dr., stellvertretender Geschäftsführer.

Die Kantgesellschaft ist gelegentlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Immanuel Kants (12. Februar 1904) von Prof. Dr. Hans Vaihinger begründet worden und verfolgt den Zweck, durch das Studium der Kantischen Philosophie die Weiterentwicklung der Philosophie überhaupt zu fördern. Ohne ihre Mitglieder irgendwie zur Gefolgschaft gegenüber der Kantischen Philosophie zu verpflichten, hat die Kantgesellschaft keine andere Tendenz als die von Kant selbst ausgesprochene, durch das Studium seiner Philosophie philosophieren zu lehren.

Ihren Zweck sucht die Kantgesellschaft in erster Linie zu verwirklichen durch Unterstützung der „Kantstudien". Die Mitglieder der Kantgesellschaft erhalten diese philosophische Zeitschrift (jährlich 4 Hefte im Umfang von ca. 30 Bogen = 500 Seiten) kostenfrei zugesandt; dasselbe ist der Fall mit den Ergänzungsheften der „Kantstudien", welche jedesmal eine grössere geschlossene Abhandlung enthalten und von denen gewöhnlich 3—5 im Jahre erscheinen (im Gesamt-Umfang von ca. 25 bis 33 Bogen = 450—550 Seiten). Ferner geniessen die Mitglieder auch das freie Bezugsrecht der wertvollen Bände der „Neudruck-Serie" und der „Vorträge".

Das Geschäftsjahr der Kantgesellschaft ist das Kalenderjahr; der Eintritt kann aber jederzeit erfolgen. Die bis dahin erschienenen Publikationen des betr. Jahrganges werden den Neueintretenden nachgeliefert.

Der Jahresbeitrag zur Kantgesellschaft (20 Mk.) wird erbeten an den stellvertretenden Geschäftsführer Dr. A. Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, durch welchen auch Statuten, Jahresberichte, Mitgliederverzeichnisse u. s. w. kostenfrei zu beziehen sind.

Beitrittserklärungen nimmt Ebenderselbe jederzeit entgegen.

Halle a. S., Berlin, im Herbst 1913.

Die Geschäftsführung.

J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen von **Dr. F. Medicus**, Professor am eidgen. Polytechnikum Zürich. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80.

„Ich muß gestehen, daß mir durch die Vorlesungen von M. die Lehre Fichtes zum ersten mal verständlich und seine Persönlichkeit lieb geworden ist."

[E. Pfennigsdorff in Theol. Rundschau IX, 6.]

Prinzipienfragen der Denkpsychologie von **Dr. Richard Hönigswald,** Prof. a. d. Univ. Breslau. [Sonderdruck a. d. Kantstudien.] Mk. 1.20.

Der Verf. versucht hier, wenn auch nur die Umrisse der Beziehungen aufzudecken, die Psychologie, Phänomenologie, und Kritizismus in systematischer Einheit verknüpfen, um im Zusammenhang damit eine auf umfassenderer Grundlage ruhende Bestimmung der Begriffe der wissenschaftlichen Psychologie selbst anzubahnen.

Schleiermachers Didaktik der gelehrten Schule. Dargestellt im Zusammenhange seines philosoph. Systems von **Dr. Hermann Rolle,** Seminarlehrer in Bautzen. Mk. 3.—.

Aus dem Vorwort: „Wenn die vorliegende Abhandlung dem Unterrichtstheoretiker gilt und Schleiermachers Stellung zu den großen Bildungsfragen klarlegen will, so greift sie damit in eine für die Gestaltung des gesamten heutigen deutschen Schulwesens höchst bedeutsame Periode ein, in die große Zeit der Neuordnung des preußischen Unterrichtswesens unter Wilhelm von Humboldt, die uns in der Schöpferkraft ihrer hohen Ideen durch das Werk Eduard Sprangers über „Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens" erschlossen worden ist. Schleiermachers Theorie der gelehrten Schule verdient als ein beachtenswerter Versuch, die großen Bildungsprobleme zu lösen, neben dem Humboldtschen Reformwerk eine eingehende Würdigung."

Untersuchungen zur Logik der Gegenwart von Prof. **Dr. Wilh. Koppelmann,** Dozent a. d. Univ. Münster. I. Teil: Lehre vom Denken und Erkennen. Mk. 6.50, geb. Mk. 7.50.

„Das interessante philosophische Werk ist in einer relativ einfachen und überaus flüssigen Sprache geschrieben. Andere Vertreter seiner Disziplin erhalten in treffenden Zitaten das Wort, und man gewinnt auf diese Weise eine klare zusammenfassende Übersicht über die erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Gegenwart, ohne daß der Verf. die kritische Orientierung an der Mannigfaltigkeit verliert."

[Leipz. Tagblatt 13 Nr. 581.]

Ein zweiter Teil, die „formale Logik" behandelnd, wird im Laufe des Jahres 1914 erscheinen.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.

Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Zweite, durchgesehene Auflage. Mk. 16.—, in Halbfranz geb. Mk. 18.50.

„Diese Schrift ist in mehrfacher Beziehung eine fast einzigartige Erscheinung". (Lit. Zentralblatt.)

Eduard Spranger: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Mk. 8.50, geb. Mk. 10.—.

„— darf zu den **bedeutsamsten Erscheinungen** der letzten Jahre auf dem Gebiete der deutschen Geistesgeschichte gerechnet werden." (Pädag. Archiv.)

Wilhelm Münch: Jean Paul, der Verfasser der Levana. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80.

„Mit zu dem **Besten, was über Jean Paul geschrieben worden** ist, gehört das Buch von Münch". (Lit. Handweiser.)

Otto Willmann: Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80.

„Niemand, der sich ernsthaft mit der geschichtlichen Entwicklung der pädag. Prinzipien beschäftigt, wird in Zukunft vor Willmanns meisterhaftem Buche vorübergehen dürfen."
(A. Buchenau, Frankf. Zeitg.)

Alfred Heubaum: J. H. Pestalozzi. Mk. 4.—, geb. Mk. 4.80.

„Dem **Buche gebührt unbestritten der Platz an der Spitze der heutigen,** fürwahr nicht kleinen **Pestalozziliteratur.**"
(Lit. Handweiser.)

Eduard Spranger: Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80.

„— gehört nach seinen wissenschaftlichen und formalen Vorzügen zu den hervorragendsten Erscheinungen der neueren pädag. Literatur." (Deutsche Schule.)

Paul Sakmann: Jean-Jacques Rousseau. Mk. 3.—, geb. Mk. 3.80.

„— Sein Buch gehört zu dem Hervorragendsten, was über Rousseau veröffentlicht worden ist."
(Monatsschrift für höh. Schulen XIII, Heft 1.)

Joh. Kvačala: J. A. Comenius. Mk. 3.—, geb. M. 3.80.

Der Verfasser gilt als der beste Kenner der Schriften des Comenius und bietet im vorliegendem Bande viel neues Material.

Adolf Busse: Sokrates. Mit einem Bildnis. Mk. 4.20, geb. Mk. 5.—.

Diese Darstellung des bekannten Forschers bringt gewichtiges Material zu dem alten und doch ewig neuen Sokrates-Problem.

(Die letzten 7 Werke bilden Band I—VII der von Rud. Lehmann herausg. Sammlung: **Die grossen Erzieher. Ihre Persönlichkeit und ihre Systeme.**)

Vaihinger, H., Die Philosophie in der Staatsprüfung. Winke für Examinatoren und Examinanden. Zugleich ein Beitrag zur Frage der philosophischen Propaedeutik. Nebst 340 Thematen zu Prüfungsarbeiten. M. 2,—.

Spranger, E., Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung. M. 3,—.

Eucken, R., Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Vierte u. fünfte verbesserte u. erweiterte Auflage. M. 3,—, geb. M. 4,—.

Kaftan, J., Kant, der Philosoph des Protestantismus. M. —,50.

Troeltsch, E., Das historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte M. 3,—.

Bauch, B., Luther und Kant. M. 4,—.

Adickes, E., Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungsgedanken — gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. M. 2,40, geb. M. 3,—.

Paulsen, F., Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. Fünf Abhandlungen. Dritte und vierte vermehrte Auflage M. 2,—, geb. M. 3,—.

Koppelmann, W., Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau auf Grund einer Kritik des Kantischen Moralprinzips. M. 2,80.

Koppelmann, W., Kritik des sittlichen Bewusstseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. M. 6,—, geb. M. 7,—.

Pöhlmann, H., Rudolf Euckens Theologie. Mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt. M. 1,50.

BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21737 2348

Date Due

All library items are subject to recall at any time.

DEC 27 2006		

Brigham Young University